المستحيل في صفات الله عز وجل

دراسة عقدية

The Impossible in the Attributes of God Almighty
A Doctrinal Study

د. حميد بن أحمد نعيجات
Dr. Hamid Ahmed Naidjate
أستاذ مشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض
Associate Professor, Department of Creed and Contemporary Doctrines
Imam Muhammad Bin Saud Islamic University
College of Fundamentals of Religion
البريد الإلكتروني: hanaidjate@imamu.edu.sa

الاستقبال - Received: 2022/11/06، **القبول - Accepted**: 2022/01/11، **النشر - Published**: 2023/03/15
رابط DIO: 10.36046/2323-056-204-012

المستخلص

موضوع البحث: هو المستحيل وعلاقته بصفات الله ﷻ، من جانب نظري تأصيلي بتعريفه وأنواعه وأقسامه، وعلاقته بعلم المنطق والفلسفة ثم علم الكلام والماهية والتصور والتصديق والوجود الذهني والخارجي والوهمي، وكذا علاقته بالمباحث العقدية العامة من الإثبات والتنزيه في صفات الله عموما والثناء والحمد لله ﷻ، ثم دراسة صفات: الوجود والعلم والقدرة والإرادة والفعل والكلام والعدل، وعلاقتها بالمستحيل، وانحراف الفرق الإسلامية فيها، وإبراز قول أهل السنة والجماعة وتصورهم للمستحيل، وعلاقته بعقيدتهم في الصفات عموما وفي المذكورة خصوصا.

هدف البحث: دراسة علاقة المستحيل بصفات الله عند أهل السنة ومخالفيهم.

منهج البحث: استقرائي تحليلي نقدي.

أهم نتائج البحث:

١-تأثر علماء الكلام بالفلسفة والمنطق في مباحث المستحيل كان له آثار سيئة على أقوالهم في صفات الله ونشوء مذاهب باطلة.

٢-عقيدة أهل السنة متلائمة مع التصور الصحيح للمستحيل وأحكامه.

كلمات البحث الدالة (المفتاحية): (المستحيل، صفات الله، دراسة عقدية، علاقة).

المستحيل: ما لا يمكن وجوده خارج الذهن، ولا يتصوره الذهن من جهة استحالته.

صفات الله: ما ثبت في الكتاب والسنة وصف الله ﷻ به.

دراسة عقدية: دراسة مقارنة بين عقيدة أهل السنة والجماعة وما يقابلها لعلاقة المستحيل بصفات الله ﷻ.

علاقة: الرابط بين المستحيل والصفات، وهي أوسع من تعلق الصفات به.

ABSTRACT

The subject of the study: It is the impossible and its relation to the attributes of God, from a fundamental theoretical aspect that clarifies its meaning in language and terminology, its types and divisions, and its relation to the logic and philosophy, then to theology, essence, perception, ratification, mental, external and illusory existence, as well as its relation to general doctrinal investigations of proof and integrity in the attributes of God in general and praise.Praise to God, then a study of the attributes: existence, knowledge, ability, will, action, speech and justice, and their relation to the impossible, and the deviation of Islamic sects in them, highlighting the words of the Sunnis and the group and their perception of the impossible, and its relation to their belief in attributes in general and in the mentioned in particular.

The aim of the research: to study the relationship of the impossible to the attributes of God according to the Sunnis and their adversaries.

Research methodology: inductive analytical critique.

The most important search results:

1- Theological scholars were influenced by philosophy and logic in matters of the impossible, which had bad effects on their statements on the attributes of God, which resulted in very invalid and odious doctrines.

2- The belief of Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah is compatible with the correct conception of the impossible and its rules.

Key words:(Impossible, Attributes of God, Doctrinal study, Relationship).

Impossible: that which cannot exist outside the mind, and the mind cannot imagine it in terms of impossibility; Like a combination of two extremes.

Attributes of God: What is proven in Quran and Sunnah to describe God with.

Doctrinal study: a comparative study between the belief of the Sunnis and the group and the corresponding philosophy, logic and theology of the relationship of the impossible to the attributes of God.

Relationship: the connection between the impossible and the attributes, and it includes knowledge of it and knowledge of its decisions.

.

المقدِّمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا؛ من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

فإن الدين الإسلامي دين الفطرة ومبناه على الاستسلام لله رب العالمين، ولا يحصل الاستسلام الكامل له سبحانه إلا بالتسليم لنصوص الوحيين الكتاب والسنة، وقد تضمنت هذه النصوص أخبارا وأوامر؛ والخبر يطلب فيه التصديق، والأمر يطلب فيه الامتثال، وقد ارتبط المستحيل بعدة مباحث عقدية تتعلق بصفات الله تعالى تأصيلا وتطبيقا، مما أدى إلى اختلاف في معالجة هذه القضية بين المسلمين وفق المنظور العقدي والخلفية الفكرية لكل اتجاه؛ فتعددت وجهات النظر بين رادٍّ للنصوص ومدافع عنها، ومن منزِّهٍ لله عما ورد به النص بدعوى استحالته، ومن واصف له بما نزَّه نفسه عنه من المستحيل، وأدلى أعداء الدين والملاحدة والزنادقة بدلوهم فادَّعوا استحالة جملة من الأخبار، وجعلوها ذريعة لرد الإسلام والطعن فيه، وأوردوا إشكالات محرجة على المسلم متعلقة بالمستحيل؛ مثل: هل يمكن لله أن يخلق ربا مثله؟ وهنا يتردد المسلم بين الإجابة بنعم التي تهدم التوحيد وتفرُّد الله به، أو الإجابة بـ : (لا)؛ التي توهم عجز الله والطعن في أحد مسلمات العقيدة من كون الله على كل شيء قدير؛ أو يضطرب في جوابه ويتلكأ تلكأ يظهر فيه الملحد كالمنتصر عليه، المستهزئ بجوابه.

من هنا يأتي هذا البحث لتجلية هذا الموضوع وضبط مسائله، وتأصيل قواعده، ومناقشة مطاعن أهل الباطل.

أهمية الموضوع

١- كون المعدوم والمستحيل تتجاذبه عدة نواحي متعلقة بالعقيدة.

٢- تعلق الملاحدة بالمستحيل خاصة للطعن في الدين الإسلامي.

٣- اضطراب الفرق في جواب شبهات أهل الباطل، ووقوعهم في محاذير شرعية.

٤- نشوء أقوال شنيعة وكفرية عن مفاهيم خاطئة للمعدوم والمستحيل.

أسباب اختيار الموضوع

١- جمع شتات موضوع المستحيل وتناوله من عدة جوانب في مراجع متفرقة.

٢- إبراز خلو الإسلام من مخالفة للعقل الصريح الصحيح.

٣- دفع دعوى وجود أخبار أو أحكام شرعية مستحيلة لذاتها.

٤- بيان أوجه ورود المستحيل في الشرع والتفصيل فيها.

٥- أن ضبط هذا الموضوع يزيل إشكالات كثيرة في العقيدة.

منهج البحث:

سأسلك في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي النقدي.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة ومباحث:

المبحث الأول: تعريف المستحيل لغة واصطلاحا، وأنواعه وأحكامه.

المبحث الثاني: علاقة المستحيل بالماهية.

المبحث الثالث: علاقة المستحيل بالإثبات والتنزيه وتحقيق الثناء والحمد لله ﷻ.

المبحث الرابع: علاقة المستحيل بصفة الوجود.

المبحث الخامس: علاقة المستحيل بصفة العلم.

المبحث السادس: علاقة المستحيل بصفة القدرة.

المبحث السابع: علاقة المستحيل بصفة الإرادة.

المبحث الثامن: علاقة المستحيل بصفة الكلام

المبحث التاسع: علاقة المستحيل بصفة العدل.

المبحث الأول: تعريف المستحيل لغة واصطلاحا، وأنواعه وأحكامه.

المستحيل لغة: قال ابن منظور: (المحال من الكلام: **ما عدل به عن وجهه**)(١)؛ وأوضح الخليل العدول بأنه: (كل شيء استحال عن الاستواء إلى العوج، يقال له: مستحيل)(٢)؛ وقد ذكر علماء اللغة القدامى نماذج مما عدل به عن وجهه؛ نحو: أحلت الكلام **إذا أفسدته،** والمحال: **الكلام إذا كان لغير شيء**، في مقابل المستقيم: وهو الكلام لشيء، أو الكلام الذي **لا يصح له معنى**، أو **الكذب**، أو **الخارج عن الصواب**(٣)، ولذلك جعله ابن فارس أصلا واحد يدل على: (تحرك في دور...، وكذلك كل متحول عن حالة)(٤).

ويلاحظ في تعريف المحال من الكلام عند اللغويين المتقدمين أو من التزم منهجهم اللغوي من بعض المتأخرين أنه أوسع من معناه المتداول عند المتأخرين؛ مما يعني أن الكلمة صار لها اصطلاح خاص عندهم، وهذا ما جعل ابن سيدة بعد تعريفه للمحال يقول: (وله تحديد صناعي لا يليق بهذا الكتاب)(٥)؛ فأعرض عن ذكره لكونه اصطلاحا صناعيا؛ أي: مرتبط بعلم آخر غير اللغة العربية.

والذي يظهر لي أن هذا المنحى الصناعي الذي ذكره ابن سيدة مرتبط بنشأة علم الكلام المستل من الفلسفة الوافدة على الأمة الإسلامية، وأثرها على علوم المسلمين ومصطلحاتهم، ولذلك تجد من شرحه بمعناه الصناعي الاصطلاحي الجديد ممن تأثر بذلك؛ أو احتاج للمصطلح لمناقشتهم وبيان مرادهم، وأول من وجدته ذكر تفسير المستحيل في كتب اللغة بمصطلحه الفلسفي أبو هلال العسكري في كتابه الفروق وبيَّن أنه تضمن زيادة في معناه فقال: (محال لا يدخل إلا في الكلام، ولكن **المتكلمين يستعملونه في المعنى الذي لا يصح ثبوته)**(٦)، وأشار إلى بعض خصائص هذا المصطلح بمعناه الجديد فقال: (الفرق بين المحال والكذب: أن

(١) ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١١: ١٨٦.

(٢) الخليل، "العين". ت: د. المخزومي، د. السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، ٣: ٢٩٨.

(٣) الصحاري، "الإبانة في اللغة". ت: د. خليفة وغيره، (ط١: مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٢٠هـ)، ١: ٥٠.

(٤) ابن فارس، "مقاييس اللغة". ت: عبد السلام هارون، (ط١: دمشق، دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٢: ١٢١.

(٥) ابن سيده، "المخصص". ت: جفال، (ط١، بيروت: ١٤١٧هـ، دار إحياء التراث العربي)، ١: ٢١٦.

(٦) العسكري، "الفروق". ت: محمد سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة)، ٤٧٩.

المحال ما أحيل من الخبر عن حقه[١] حتى **لا يصح اعتقاده ويعلم بطلانه اضطرارا**...وخلاف المحال المستقيم وخلاف الكذب الصدق...قال بعض العلماء أن المحال ما **لا يجوز كونه ولا تصوره**؛ مثل قولك: الجسم أسود أبيض في حال واحدة، والممتنع مالا يجوز كونه ويجوز تصوره في الوهم)[٢].

المستحيل اصطلاحا: قال الزبيدي: (قال الراغب: هو **ما جمع فيه بين المتناقضين،** وذلك يوجد في المقال، نحو أن يقال: جسم واحد في مكانين في حالة واحدة، وقال غيره: هو الذي **لا يتصور وجوده في الخارج**)[٣]، وكلامه شامل لسبب المستحيل ونتيجته؛ فمن جهة السبب كونه جمعا بين متناقضين، ومن جهة النتيجة كونه غير متصور الوقوع، لكن ما ذكره ليس جامعا مانعا؛ لأن الجمع بين النقيضين هو أحد أسباب المستحيل؛ إذ الجمع بين المتضادين كذلك، وكذا عدم تصور وجوده في الخارج هو نتيجة لصور محددة للمستحيل وليس لجميعها، ويتضح المعنى الاصطلاحي بشكل كامل ببيان أنواع المستحيل؛ قال الإسنوي: (**المستحيل على أقسام**:

أحدها: **أن يكون لذاته**؛ ويعبر عنه أيضا بالمستحيل عقلا، وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين، والحصول في حيزين في وقت واحد.

والثاني: **أن يكون للعادة**؛ كالطيران، وخلق الأجسام، وحمل الجبل العظيم.

والثالث: **أن يكون لطريان مانع**؛ كتكليف المقَيَّدِ العَدْوَ، والزَّمِنِ المشْيَ.

والرابع: **أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف،** مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال كالتكاليف كلها؛ لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأي الأشعري؛ إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه في المسألة السابقة.

والخامس: **أن يكون لتعلق العلم به،** كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن، فإن الإيمان منه مستحيل؛ إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا)[٤]، وبقية الأقسام

---

(١) إلى هنا ينتهي المفهوم اللغوي للكمة؛ ثم بدأ يذكر القيود الاصطلاحية الجديدة.

(٢) العسكري، "الفروق"، ٤٨٣.

(٣) الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". (١٣٨٥هـ: الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء)، ٢٨: ٣٧٠.

(٤) الإسنوي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول". (ط١، ١٤٢٠هـ: بيروت، دار الكتب العلمية)، ص٦٩.

بعد الأول يمكن جمعها في المستحيل لغيره؛ فتصير القسمة ثنائية فقط؛ قال الغزالي: (الممتنع أيضا منقسم إلى ممتنع لذاته وإلى ممتنع لغيره)[1]، وعليه فإن:

المستحيل من حيث سبب استحالته ينقسم إلى مستحيل لذاته ومستحيل لغيره.

والمستحيل من حيث وقوعه ينقسم إلى غير ممكن الوقوع لذاته كالجمع بين النقيضين، وغير ممكن الوقوع لا لذاته ولكن لمانع كعلم الله بعدم وقوعه[2].

---

(١) الغزالي، "معيار العلم في فن المنطق". ت: د.سلمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١م)، ٣٤٦.

(٢) وهناك تقسيمات أخرى للمستحيل لا تخرج عن هذا التقسيم العام الجامع.

المبحث الثاني: علاقة المستحيل بالماهية[١].

يقسم علماء الكلام المعلوم إلى: (ثلاثة أقسام: ممكن لذاته، وواجب لذاته، ومستحيل لذاته)[٢]، **والمعدوم**[٣] **مشترك** بين الممتنع والممكن، لأنه إما معدوم لا يمكن وجوده بحال وهو المستحيل لذاته أو العقلي، أو معدوم يمكن وجوده مطلقا وهو الممكن، أو عند عدم المانع وهو المستحيل لغيره[٤]؛ وقد أحدث هذا الاشتراك ـ كما غيره ـ إشكالات في الاصطلاح سبَّبَت خلطا في الحقائق والتصورات؛ قال ابن تيمية: (لفظ الممتنع مجمل؛ يراد به الممتنع لنفسه، ويراد به ما يمتنع لوجود غيره...ومن الناس من يدعي أن الممتنع لذاته مقدور، ومنهم من يدعي إمكان أمور يعلم بالعقل امتناعها، وغالب هؤلاء لا يتصور ما يقوله حق التصور، أو لا يفهم ما يريده الناس بتلك العبارة، **فيقع الاشتراك والاشتباه في اللفظ أو في المعنى)**[٥]، ومن هذا الاشتباه والاشتراك مسألة: (المعدوم في حال عدمه هل هو شيء أم لا؟ فإنه قد ذهب طوائف من متكلمة المعتزلة والشيعة إلى أنه شيء[٦] في الخارج وذات وعين...وكذلك ذهب إلى هذا طوائف من المتفلسفة والاتحادية وغيرهم من الملاحدة)[٧]؛ وسر المسألة أنهم:

١- خلطوا بين الموجود في الأذهان والموجود في الأعيان من جهة.

٢-لم يفرقوا بين الممتنع لذاته والممتنع لغيره في الوجودين السابقين.

---

(١) (الماهية: تطلق غالبا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي)، الجرجاني، "التعريفات". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ١٩٥.

(٢) ابن حزم، "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية". ت: إحسان عباس، (ط١، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٠٠م)، ٨٦، محمد عبده، "رسالة التوحيد". ت: د.محمد عمارة، (ط١، بيروت: دار الشروق، ١٤١٤هـ)، ٣٣.

(٣) هو فقدان الشيء وذهابه، كما سبق (ص٦) نقله عن ابن فارس؛ أي: ضد الوجود.

(٤) ابن تيمية، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية". ت: محمد رشاد سالم، (ط١، الرياض: جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ)، ٢: ٢٩١.

(٥) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى". ت: ابن قاسم، (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ)، ٨: ١٨٣.

(٦) أول من ابتدع هذا القول في الإسلام أبو يعقوب الشحام شيخ أبي علي الجبائي، العجالي، "الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء". ت: السيد محمد الشاهد، (القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٤٢٠هـ)، ١٧٠-١٧١، وقال: (هم جمع من المشايخ كأبي يعقوب الشحام و...).

(٧) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ١٨٢-١٨٣.

لهذا قابلهم مثبتة الصفات عموما بالرد؛ فبيَّنوا الفرق بين الوجودين الذهني العلمي والخارجي العيني؛ فقد ذكر ابن تيمية جملة من التصورات الخاطئة عن وجود المعدوم في الأذهان فقال: (الذي عليه جماهير الناس وهو قول متكلمة أهل الإثبات والمنتسبين إلى السنة والجماعة أنه في الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء أصلا ولا ذات ولا عين...لكن في هؤلاء من يقول: **المعدوم ليس بشيء أصلا** وإنما سمي شيئا باعتبار ثبوته في العلم فكان مجازا؛ **ومنهم من يقول: لا ريب أن له ثبوتا في العلم ووجودا فيه فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود هو شيء وذات**؛ وهؤلاء لا يفرقون بين: **الوجود والثبوت** كما فرق من قال المعدوم شيء، **ولا يفرقون في كون المعدوم ليس بشيء بين الممكن والممتنع** كما فرق أولئك؛ إذ قد **اتفقوا على أن الممتنع ليس بشيء وإنما النزاع في الممكن)**[1]، وهذا يوضح اتفاق نظار أهل السنة على أن المعدوم قبل وجوده ليس بشيءٍ أصلا ولا ذاتٍ ولا عينٍ، واتفاقهم أيضا أن هذا يشمل المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، مع خلاف يسير في تسمية ـ وليس في حقيقة ـ الموجود في الذهن قبل وجوده الخارجي، ولهذا اعتبر ابن تيمية هذا توسعا صحيحا فقال: (إذا توسع المتوسع وقال: المعدوم شيء في العلم، أو أنه موجود في العلم، أو أنه ثابت في العلم فهذا صحيح، أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل وبهذا تزول شبهة الحاصلة في هذه المسألة)[2]، وأوضح القاعدة العامة التي تزيل الإشكال فقال: (إن خُصَّ الفرق بين الوجود الذي هو الثبوت العيني وبين الوجود الذي هو الثبوت العلمي زالت الشبهة في هذا الباب)[3]، وتفصيل هذا أن: (لكل شيء أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي...**فأما إثبات وجود الشيء في الخارج قبل وجوده فهذا أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع وهو مخالف للكتاب والسنة والإجماع)**[4].

ومن جهة أخرى فرق مثبتة الصفات كذلك في الوجود الذهني خاصة بين الممتنع لذاته الذي لا يمكن تصوره ولا جوده، والمستحيل لغيره الذي يمكن تصوره ووجوده في ذاته، ولو

---

(١) تتمة كلام ابن تيمية في المصدر السابق.

(٢) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ١٥٥.

(٣) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ١٨٣.

(٤) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ١٥٨-١٥٩.

استحال وجوده للعارض المتعلق به؛ قال ابن تيمية: (الذي عليه عامة النظار وهو أن الممتنع لذاته ليس شيئا ألبتة، وإن كانوا متنازعين في المعدوم؛ **فإن الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج، ولا يتصوره الذهن ثابتا في الخارج**)[١]؛ وفائدة هذا الفرق أن المعدوم له وجود وثبوت في الذهن قبل وجوده، ولذلك يعلم الله الشيء قبل وجوده؛ فإذا وُجد كان وجوده هو عين ماهيته لا فرق بينهما في الوجود الخارجي؛ أما المستحيل لذاته فلا ماهية له في الذهن أصلا لأنه لا شيء ولا ماهية له لا في الذهن ولا في الوجود الخارجي -كما سيأتي-، فهذا القسم من المعدوم لا خلاف في عدم وجوده في الخارج، وهو في الذهن أصلا لا ماهية له ولا يتصوره ثابتا في الخارج، فقول المعتزلة باطل في المعدوم الممكن، وأبطل منه في المعدوم المستحيل.

وأصل هذه الشبهة ناشئ عن الفلسفة اليونانية والمنطق؛ حيث جعلوا للماهيات الذهنية وجودا خارجيا غير الوجود العيني، قال ابن تيمية: (الفلاسفة كثيرا ما يغلطون في جعل الأمور الذهنية المعقولة في النفس؛ فيجعلون ذلك بعينه أمورا موجودة في الخارج، فأصحاب فيثاغورس القائلون بالأعداد المجردة في الخارج من هنا كان غلطهم، وأصحاب أفلاطون الذين أثبتوا المثل الأفلاطونية من هنا كان غلطهم، وأصحاب صاحبه أرسطو الذين أثبتوا جواهر[٢] معقولة مجردة في الخارج مقارنة للجواهر الموجودة المحسوسة، كالمادة والصورة والماهية الزائدة على الوجود في الخارج، من هنا كان غلطهم)[٣]، ثم يزيد ضلالهم بزيادة تفصيل قولهم؛ كمن يجعل هذه الماهيات أزلية أبدية، ويقول: الماهيات ليست مجعولة، أو أنها سبب الوجود[٤]؛ فنشأ قول المعتزلة قريبا من ذلك وبنفس الشبهة، قال ابن تيمية: (ينبغي أن نعلم أن مادة كلامهم وأصل ضلالهم هو من جنس ضلال سلفهم، حيث اشتبه عليهم ما يكون في الذهن من تصور ماهية الشيء وحقيقته بما يكون في الخارج من وجوده الذي هو حقيقته وماهيته؛ وهذا هو الأصل الذي

---

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ٨.

(٢) الجوهر عند الفلاسفة هو: القائم بنفسه، أو حامل الأعراض، وعند المتكلمين: الذي له حيز مكاني، وقيل غير ذلك، العمرو، "الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية". (الرياض: كرسي الأمير العنود)، ٢٥٨.

(٣) ابن تيمية، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية"، ٥: ٤٥٧.

(٤) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل". ت: محمد رشاد سالم، (ط:٢، الرياض: جامعة الإمام، ١٤١١هـ)، ٤: ٢٨٠، "مجموع الفتاوى". ٢: ١٥٦-١٥٧، ١٣: ١٩٨.

ضل فيه أولوهم...يعنون أن ماهية كل شيء الثابتة في الخارج غير وجوده الثابت في الخارج، كما أن المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء...زعموا أنه ثابت في الخارج)[1].

وبهذا يتميز قول أهل السنة؛ قال ابن تيمية: (وجود كل شيء في الخارج عين ماهيته، كما هو قول نظار أهل السنة...؛ فيخالفون من يقول: المعدوم شيء، من المعتزلة وغيرهم، ومن قال: إن وجود كل شيء الثابت في الخارج مغاير لماهيته ولحقيقته الثابتة في الخارج، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم)[2].

---

(١) ابن تيمية، "مسألة في توحيد الفلاسفة". ت: مبارك الحثلان، (ط١، عَمَّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ١٤٣٩هـ)، ٣٦، وانظر: "مجموع الفتاوى"، ٢: ١٤٤.

(٢) ابن تيمة، "منهاج السنة"، ١: ٣٧٦.

المبحث الثالث: علاقة المستحيل بالإثبات والتنزيه وتحقيق الثناء والحمد لله ﷻ.

إن عقيدة السلف في باب الأسماء الصفات من باب الخبر الدائر بين الإثبات والنفي، (فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال...طريقة السلف وأئمتها...تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات: إثباتا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل...والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل)[١]؛ والصفات هي باب الله الأعظم لمدحه والثناء عليه؛ وهذا ما فهمه العرب من كلام رب العزة؛ قال شيخ العربية في زمانه الزجاجي (٣٣٧هـ): (صفات الله ﷻ كلها ثناء عليه ومدح له مدح بها نفسه، ونبه العباد عليها وتعبدهم بوصفه بها...يُمدح بصفاته ويُثني بها عليه)[٢]، ومن هنا ارتبط الحمد والثناء بالصفات، قال ابن القيم: (إن الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ونعوت جلاله...؛ فلا يكون حامدا من جحد صفات الممدوح...وكلما كانت صفات كمال الممدوح أكثر كان حمده أكمل، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها، ولهذا كان الحمد كله لله حمدا لا يحصيه أحد سواه، لكمال صفاته وكثرتها، ولهذا لا يحصي أحد من خلقه ثناء عليه، لما له من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يحصيها سواه)[٣].

أما من زاغ عن سبيل الحق فمدحه بسلب أوصاف الكمال عنه، فوقع في ما وقع فيه المشركون الذين أنكر الله عليهم، قال ابن القيم: (ذم الله سبحانه وتعالى آلهة الكفار وعابها بسلب أوصاف الكمال عنها، فعابها بأنها لا تسمع ولا تبصر، ولا تتكلم ولا تكلم ولا تهدي، وهذه صفات إله الجهمية التي عاب بها الأصنام، نسبوها إليه، تعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا... وهذا أمر معلوم بالفطر والعقول والكتب السماوية)[٤]، وعلاقة سلب أوصاف الكمال بالمستحيل اندراجه في جملة المعدوم، وكون أوصافهما نفيا وإثباتا لا يتعلق بهما ثبوت وجود ولا مدح ولا كمال، قال ابن تيمية: (مجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛

---

(١) ابن تيمية، "التدمرية". ت: د.محمد السعوي، (ط٦، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ)، ٤.

(٢) الزجاجي، "اشتقاق أسماء الله". (ت: عبد الحسين المباركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ)، ٢٧٥.

(٣) ابن القيم، "مدارج السالكين في منازل السائرين". ت: محمد الصلاحي وغيره، (ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤١هـ)، ١: ٣٨.

(٤) ابن القيم، "مدارج السالكين"، ١: ٤٣.

لأن:

* **النفي المحض عدم محض**؛ والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا.

* **ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع**، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال)[1].

إن الحمد والثناء الشرعيين لا يمكن تحققهما إلا على منهج السلف الصالح في الأسماء والصفات؛ وقد أوضح ابن القيم هذا عند كلامه على خلق أفعال العباد وما يتعلق به من الصفات الأخرى كالملك والحكمة والقدرة والإرادة...؛ فقال: (**القدرية المجوسية يخرجون من ملكه أفعال العباد**... وأتباع الرسل يجعلون ذلك كله داخلا تحت ملكه وقدرته، ويثبتون له كمال الحمد أيضا، وأنه المحمود على جميع ذلك، وعلى كل ما خلقه ويخلقه، لما له فيه من الحكم والغايات المحمودة المقصودة بالفعل.

وأما نفاة الحكمة والأسباب من مثبتي القدر، فهم في الحقيقة لا يثبتون له حمدا... فلا يحمد على فعل عدل، ولا على ترك ظلم؛ لأن الظلم عندهم هو الممتنع الذي لا يدخل في المقدور، وذلك لا يمدح أحد على تركه...ومعلوم أنه لا يمدح الممدوح بترك ما لو أراده لم يقدر عليه... فالذي حرمه على نفسه هو الذي جعله محرما بين عباده، وهو الظلم المقدور الذي يستحق تاركه الحمد والثناء.

والذي أوجب لهم هذا مناقضة القدرية المجوسية ورد أصولهم وهدم قواعدهم، ولكن ردوا باطلا بباطل، وقابلوا بدعة ببدعة، وسلطوا عليهم خصومهم بما التزموه من الباطل؛ فصارت الغلبة بينهم وبين خصومهم سجالا: مرة يَغلبون، ومرة يُغلبون، لم تستقر لهم نصرة، وإنما النصرة التامة لأهل السنة المحضة الذين لم يتحيزوا إلى فئة غير رسول الله ﷺ، ولم يلتزموا شيئا غير ما جاء به، ولم يؤصلوا أصلا ببدعة يسلطون عليهم به خصومهم، بل أصلهم ما دل عليه كتاب الله، وكلام رسوله، وشهدت به الفطر والعقول)[2].

---

(١) ابن تيمية، "التدمرية"، ٥٧.

(٢) ابن القيم، "طريق الهجرتين وباب السعادتين". ت: محمد الصلاحي وغيره، (ط٤، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ)، ١: ٢٤٦-٢٥٠.

المبحث الرابع: علاقة المستحيل بصفة الوجود.

إن ارتباط المستحيل خصوصا والمعدوم عموما بالماهية والحقيقة، وبالكليات المطلقة وأفرادها، وحصول خلط بين الوجود الذهني والوجود العيني عند فلاسفة اليونان قابله تأثر المعتزلة وقولهم بأن المعدوم شيء، وكان له أثر سيِّء جدا على العقيدة الإسلامية بعد ترجمة الفلسفة وتأثر كثير من الفرق الإسلامية بها، ومن أسوأ تلك الآثار تذبذبهم في وجود الله وحقيقته، وهو أعرف المعارف، قال ابن تيمية: (وعلى هذا بنوا عامة كلامهم الذي فارقوا به أهل الفطر السليمة والعقول المستقيمة وقعوا بسببه في ضلال وحيرة حتى يبقى أحدهم طول عمره ناظرا باحثا ولم يتخامر عنده ما يقوله في وجود واجب الوجود الذي هو أبين المعارف... وضلال هؤلاء المعتزلة من جنس ضلال هؤلاء المتفلسفة؛ فإن هؤلاء المعتزلة لما رأوا أن الشيء يتصور في الذهن فيفرق بين المراد والمكروه والمأمور به والمنهي عنه، والامتياز في العدم المحض محال، قالوا: المعدوم يتميز بعضه عن بعض، ولا يكون الامتياز في العدم المحض، فيكون بالمعدوم[1] ثابتا، وما أمكنهم أن يجعلوه موجودا في الخارج؛ فقالوا: هو ثابت في الخارج وليس بموجود، وفرقوا بين ثبوته ووجوده كما فرق هؤلاء بين الماهية التي في الخارج وبين الوجود الذي في الخارج، وكل ذلك لكون أحد الاسمين غلب عليه الثبوت الذهني، والآخر غلب عليه الثبوت الخارجي؛ فظنوا الفرق بينهما لافتراق حقائق المسميات، وليس كذلك، بل الفرق كان لأنه أخذ في أحد المسميين وجوده الذهني وأخذ في الآخر وجوده الخارجي، فإذا عزل بين المسميات وأخذ لكل واحد وجوده الذهني والخارجي فجميعها متكافئة متعادلة متلازمة، فثبوت الشيء في الذهن هو وجوده في الذهن، ووجوده في الخارج هو ثبوته في الخارج، وهو قبل وجوده معدوم في الخارج ليس بثابت ولا موجود، وهو في الذهن ثابت وموجود بمعنى أنه معلوم لا أن نفسه حاصلة في الذهن)[2]؛ ولهذا تسلط الأشاعرة والماتريدية على المعتزلة وشنعوا عليهم؛ فقد اعترض البغدادي (١٠٩٣هـ) على دعوى إجماع المعتزلة على أن الله خالق الأشياء من لا شيء فقال: (إنما يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئا)[3]، وقال أبو منصور الماتريدي: (صَيَّروا مع الله أغيارا في الأزل، وذلك نقض

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها بدون بالباء.

(٢) ابن تيمية، "مسألة في توحيد الفلاسفة"، ٣٦.

(٣) البغدادي، "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية". (ط٢، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م)، =

للتوحيد، وفيما قالوا قدم العالم؛ لأنه الأشياء سوى الله، والمعدوم أشياء سواه لم يزل، وفي ذلك مخالفة جميع الموحدين في إنشاء الله تعالى الأشياء من لا شيء، وعلى قولهم إنما هو إنشاء بمعنى الإيجاد، وإلا فهي أشياء قبل الإنشاء والله الموفق؛ فقول من يقول من الدهرية بالباري على أنه لم يزل صانع الأشياء لتكون في الأزل أقرب من قول هؤلاء، وفيما قالوا أيضا إيجاب موافقة الدهرية في قولهم طينة العالم قديمة، وكذلك قول أصحاب الهيولي[١] **أن حدثت**[٢] الأعراض[٣] فظهر بها العالم، وكذلك هؤلاء يجعلون الأشياء بالشيئية غير حادثة ثم وجدت)[٤]، وهذا ما التزمه ابن عربي (٦٣٨هـ) بناء على قول المعتزلة في المعدوم[٥]؛ قال ابن تيمية: (إنه جعل الرب لا يقدر إلا على تجليه في تلك الأعيان الثابتة في العدم الغنية عنه فقدرته محدودة بها مقصورة عليها مع غناها عنه وثبوت حقائقها بدونه؛ وهذا عنده هو السر الذي أعجز الله أن يقدر على غير ما خلق، فلا يقدر عنده على أن يزيد في العالم ذرة .... ولا يهدي ضالا ولا يضل مهتديا ولا يحرك ساكنا ولا يسكن متحركا؛ **ففي الجملة لا يقدر إلا على ما وجد لأن ما وجد فعينه ثابتة في العدم ولا يقدر على أكثر من ظهوره في تلك الأعيان**[٦]، وهذا...وإن كان قد تضمن بعض ما قاله غيره من الضلال، ففيه من الكفر ما لا يرضاه غيره من الضالين)[٧].

٩٥-٩٦.

(١) الهيولى لفظ يوناني معرب بمعنى أصل الشيء ومادته ومحله، كقولهم الفضة هيولى الخاتم، والفلاسفة أثبتوا مادة أزلية مجردة عن الصور، ثابتة في الخارج، وهي الهيولى الأولية، التي بنوا عليها قدم العالم، وهذا المعنى هو المراد عند إطلاق هذا اللفظ، انظر: العمرو، "الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية"، ٣٧٨.

(٢) كذا بالمصدر، ولعلها: أنها أحدثت.

(٣) العرض عند الفلاسفة هو الذي لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى موضوع يحل فيه، كاللون الذي يحتاج لجسم يقوم به، وعند المعتزلة ما يقابل الجوهر، وعند الأشاعرة ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، انظر: العمرو، "الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية"، ٢٦٥-٢٦٧.

(٤) الماتريدي، "التوحيد". ت: د.فتح الله خليف، (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية)، ٨٦.

(٥) وتعجب من إنكار الأشاعرة القائلين بالأحوال قول المعتزلة، ابن عربي، "الفتوحات المكية". ت:أحمد شمس الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ)، ٥: ٦٩.

(٦) انظر: ابن عربي، "الفتوحات المكية"، ٥: ٦٩، حيث يقول: (للممكن عين ثابتة وشيئية في حال عدمه).

(٧) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ٢١٢، وأوضح بعده أن قول المعتزلة مختلف عنه في ذلك.

فكان قول المعتزلة سببا في ظهور الزندقة والحلول والاتحاد، ومخرجا لأصحابها من إشكالات ظهور بطلان قولهم؛ قال ابن تيمية: (أصلهم الذي بنوا عليه: أن وجود المخلوقات والمصنوعات...عين وجود الرب...، وهم يشهدون أن في الكائنات تفرقا وكثرة ظاهرة بالحس والعقل؛ فاحتاجوا إلى جمع يزيل الكثرة، ووحدة ترفع التفرق مع ثبوتها؛ فاضطربوا على ثلاث مقالات... **المقالة الأولى: مقالة ابن عربي**[1] **صاحب فصوص الحكم**...؛ فإن مقالته مبنية على أصلين:

أحدهما: أن المعدوم شيء ثابت في العدم موافقةً لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة... **وعامة كلامه ينبني على هذا لمن تدبره وفهمه...**

وأما الأصل الآخر فقولهم: إن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه[2]؛ ...فمن فهم هذا فهم جميع كلام ابن عربي نظمه ونثره، وما يدعيه من أن الحق يغتذي بالخلق؛ لأن وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان، ويزعم أن هذا هو سر القدر...

وأما صاحبه الصدر الفخر الرومي (٦٧٢هـ)[3]...فلما رأى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم، وعنده أن الله هو الوجود، ولا بد من فرق بين هذا وهذا؛ فرَّق بين المطلق والمعين؛ فعنده أن الله هو الوجود المطلق، الذي لا يتعين ولا يتميز، وأنه إذا تعين وتميز فهو الخلق؛ سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها... فقد صرح بأنه ما ثم سوى الوجود المطلق الساري في الموجودات المعينة...فإنه يجعل الحق في الكائنات: بمنزلة الكلي في جزئياته، وبمنزلة الجنس والنوع والخاصة والفصل في سائر أعيانه الموجودة الثابتة في العدم...

وأما التلمساني (٦٩٠هـ)[4] **ونحوه: فلا يفرق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعين**

---

(١) سبق نقل قوله من: ابن عربي، "الفتوحات المكية"، ٥: ٦٩.

(٢) في مواطن كثيرة من كتبه؛ انظر: ابن عربي، "فصوص الحكم"، ت: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١ :١٩٢، ووصفه بأنه قول العارف.

(٣) ومن قوله: (كل موجود في الكون لا يخرج عنك...يطلب في ذاته ما تريد وهو أنت)، الرومي، "فيه ما فيه"، (ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥) (٩٨).

(٤) واشتهر شعره في ذلك ومنه قوله: (وما البحر إلا الموج لا شيء غيره*وإن فرقته كثرة المتعدد)، ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ٣٧٢.

بل عنده ما ثم سوى، ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر وأجزاء البيت من البيت)[1].

فنتج عن هذا الاشتباه بين الوجود الذهني العلمي والخارجي العيني وبين المطلق والمعين قولان في الإسلام كفريان باطلان، والأعجب أنهما متقابلان متناقضان؛ فمن لزوم تعدد القدماء على رأي المعتزلة؛ إلى التصريح بوحدة الوجود والحلول والاتحاد عند غلاة الصوفية كابن عربي، **ولزم على قولهم من جهة الوجود امتناع وجود الله حقيقة خارج أذهانهم**، فلا: (يثبتون إلا وجودا مطلقا، لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان)[2]، قال ابن تيمية: (هذا الأصل ينفع في عامة العلوم...وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالي، وجعلوه وجودا مطلقا، إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، **وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج**...ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات... وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات...فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود)[3]، فإعراضهم عن الإثبات الحقيقي التفصيلي لما ورد في الكتاب والسنة من الأسماء والصفات، مع خلل في العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وتفريقهم بين ماهية الشيء المطلقة وحقيقته المعينة وتصور وجودهما متغايرين خارج الذهن: (حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى؛ وباشتباه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين، وعلى من قلدهم واتبعهم، فضلوا في العقليات المنطقيات والإلهيات ضلالا بعيدا، وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة في الخارج، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسماوات والأرض رب العالمين وجودا مطلقا في أذهانهم، وعرضا ثابتا في نفوسهم، **ليس له حقيقة في الخارج ولا وجود ولا ثبوت**، ويقولون: وجوده معقول لا محسوس، وإنما هو معقول في عقولهم...هذا هو نهاية التوحيد، الذي زعموا أن الرسل جاءت به، ولا ريب أن أقل أتباع الرسل أصح وأكمل عقلا من أن يجعل هذا ثابتا في الوجود الخارج، فضلا عن أن يجعله رب

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ١٤٣-١٦٩.

(٢) ابن تيمية، "التدمري"، ١٥.

(٣) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ١: ٢١٦.

العالمين، مالك يوم الدين، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا)[١]، ولذلك يقيدون الوجود بقولهم: (بلا إشارة ولا تعيين، وهؤلاء يثبتون وجودا مطلقا كليا، لا يعينونه لا ببواطنهم ولا بظواهرهم؛ ولهذا يبقون في حيرة واضطراب، تارة يجعلونه حالا في المخلوقات لا يختص بشيء، وتارة يسلبونه هذا وهذا)[٢].

أما من جهة النفي؛ فقد وصفوا الله ﷻ بالنفي المفصل، قال ابن تيمية: (من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة والباطنية ونحوهم: **فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل**)؛ وهذا النفي المفصل حقيقته العدم كما أوضحه ابن القيم رحمه الله فقال: (ليس «الله» اسما لذات لا نعت لها، ولا صفة ولا فعل، ولا وجه ولا يدين؛ **ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان، لا وجود له في الأعيان، كإله الجهمية الذي** فرضوه غير خارج عن العالم ولا داخل فيه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا محايث له ولا مباين؛ **وكإله الفلاسفة الذي** فرضوه وجودا مطلقا لا يتخصص بصفة ولا نعت، ولا له مشيئة ولا قدرة، ولا إرادة ولا كلام؛ **وكإله الاتحادية الذي** فرضوه وجودا ساريا في الموجودات ظاهرا فيها، هو عين وجودها؛ **وكإله النصارى الذي** فرضوه قد اتخذ صاحبة وولدا، وتدرع بناسوت ولده، واتخذ منه حجابا؛ **فكل هذه الآلهة مما عملتها أيدي أفكارهم**، وإله العالمين الحق هو الذي دعت إليه الرسل وعرفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه، **موصوف بكل كمال، منزه عن كل نقص**، لا مثال له ولا شريك ولا ظهير، ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٣﴾ [الحديد: ٣]، غني بذاته عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه بذاته)[٣].

وهذان الباطلان يخدم بعضهما بعضا؛ فمن وصف الله بأنه الوجود المطلق؛ وجد في النفي المفصل ذريعة لتأكيد قوله، ومن وصف الله بالنفي المفصل استدل بالكليات على صحة مذهبه وعدم امتناعه عقلا قياسا عليها بجامع أنها موجودة خارج الذهن ومع ذلك لا يشار

(١) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ٥: ٩٥.

(٢) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ٩: ١٤.

(٣) ابن القيم، "مدارج السالكين"، ٤: ٣٢٠.

إليها، بل توسع حتى اعتمد مثل هذا الخيال فيما يقوله في المبدأ والمعاد[(١)]؛ ففروا من إثبات الصفات كالعلم والسمع والبصر خوفا من تشبيه الله بالموجودات؛ فوقعوا بنفيهم لها في تشبيهه بالمعدومات، وهذا أقبح من تشبيهه بالموجودات، كما أنهم فروا من إثبات الصفات وكذلك من نفيها في آنٍ، فقالوا ننفي الإثبات والنفي معا، فوقعوا في تشبيهه بالممتنعات فنفي الإثبات والنفي معا جمع بين النقيضين وهو من المستحيلات الممتنعات، وهو أقبح من تشبيهه بالمعدومات لإمكان وجودها خلاف المستحيلات[(٢)].

ورغم وقوع الجميع في هذه المقالات الفاسدة وإنكار بعضهم على بعض كما سبق؛ فإنك تجد المنكِر يقول بنظير قول المنكَر عليه أو أبلغ، قال ابن تيمية: (بعضهم ينكر على غيره أشد الإنكار قوله الذي قال ما هو نظيره وأبلغ منه أو هو هو في الحقيقة؛

١-كما ينكر طائفة من متكلمي الصفاتية القائلين بالأحوال[(٣)] كالقاضي أبي بكر (٤٠٣هـ)[(٤)] والقاضي أبي يعلى (٤٥٨هـ)[(٥)] على من يقول المعدوم شيء حتى يكفروه بذلك، وقولُهم بإثبات الأحوال هو من نمط قولهم؛ حيث يقرون بإثبات ثابت لا موجود ولا معدوم.

٢- وكما ينكر الفلاسفة على من يقول بالأحوال، وبأن المعدوم شيء، فقولهم بإثبات الماهيات المطلقة في الأعيان...مع كونه من نمط هذا القول، فهو إن لم يكن أبعد منه فليس دونه في الضعف)[(٦)].

كما تجد المنكَر عليه يستدل على إمكان منكره بما يقوله غيره من الأقوال المتقاربة؛ قال

---

(١) انظر: ابن تيمية، "التدمرية"، ٥٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٥: ٣٢٧.

(٣) هو قول ابتدعه أبو هاشم الجبائي للتخلص من نسبة الصفات لله وقيامها بذاته وتميزها عنها، فقال بالأحوال وهي: ليست أشياء وذواتا، ولا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، المعتق، "المعتزلة وأصولهم الخمسة". (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ)، ٩٧-٩٨.

(٤) الباقلاني، "التمهيد"، ت: رتشرد اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م)، ٢٠٠.

(٥) الشهرستاني، "نهاية الأقدام في علم الكلام". ت: ألفريد جيوم، (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ)، ١٢٧، وأشار إلى أن له قولين.

(٦) ابن تيمية، "بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية". ت: موسى الدويش، (ط٣، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ)، ٤٣٥-٤٣٦.

ابن تيمية: (إذا قيل لهم في مسألة حدوث العالم: كيف يكون العالم مفعولا مصنوعا للرب وهو مساوق له أزلا وأبدا مقارن له في الزمان؟ هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل...؛ قالوا: بل هذا ممكن...؛ **ثم إن كان ممن تكلم في العلة والمعلول المذكور في الصفات والأحوال**، وهو يقول: العلم علة كون العالم عالما، كما يقوله مثبتوا الأحوال من النظار كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي (٤٧٨هـ) في أول قوليه، والقاضي أبي يعلى وأمثالهم؛ فإنه قد ألف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان فلا يستنكر مثل هذا هنا)(١).

وقد تفطن السلف لحقيقة هذه الأقوال ولوازمها فصرحوا بأن: (هذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلي الزندقة)(٢)، قال ابن تيمية: (المشهور من مذهب الإمام أحمد وعامة أئمة السنة تكفير الجهمية وهم المعطلة لصفات الرحمن؛ فإن قولهم صريح في مناقضة ما جاءت به الرسل من الكتاب، وحقيقة قولهم جحود الصانع، ففيه جحود الرب وجحود ما أخبر به عن نفسه على لسان رسله؛ ولهذا قال عبد الله بن المبارك: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية، وقال غير واحد من الأئمة إنهم أكفر من اليهود والنصارى يعنون من هذه الجهة)(٣)، ولذلك انقطع ابن فورك لما تناظر مع ابن الهيصم(٤) في مسألة العلو عند محمود بن سبكتكين؛ فرأى قوة كلام ابن الهيصم فرجح ذلك، وقال لابن فورك: فلو أردت أن تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا؟ وقال: فرق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم(٥).

---

(١) ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، (بيروت: دار المعرفة)، ٣٧٧.

(٢) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ١: ٢١٨.

(٣) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٢: ٤٨٥.

(٤) محمد بن الهيصم، شيخ الكرامية وإمامهم في وقته، الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ت: أحمد الأرنؤوط وغيره، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ)، ٥: ١١٢.

(٥) انظر: ابن القيم، "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة"، ت: حسين رمضان، (ط١، الرياض: دار عطاءات العلم وابن حزم)، ٢: ٨٧٤.

المبحث الخامس: علاقة المستحيل بصفة العلم.

إن علم الله سبحانه وتعالى صفة من صفاته الذاتية المعنوية[1]، فهو سبحانه يعلم كل شيء، لا تخفى عليه خافية، كليها وجزئيها، شاهدها وغائبها.

فالمعدوم الممكن الوقوع؛ لا إشكال في تعلق علم الله تعالى به؛ لأنه عالم الغيب والشهادة، وعلمه سبحانه أزلي، لم يسبق بجهل، ولا يلحقه نسيان، ولا يطرأ عليه جهل، فهو يعلمه قبل وقوعه وبعد وقوعه، قال الشيخ الشنقيطي: (هو تعالى عالم بكلّ ما سيعمله خلقه، وعالم بكلّ شيء قبل وقوعه، كما لا خلاف فيه بين المسلمين: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ:٣])[2].

وتعلق علمه سبحانه وتعالى بالمعدوم مع أنه لا شيء، ولا حقيقة له وجودية، هو من باب العلم بالممكن قبل وجوده، وتقديره قبل إيجاده؛ فيعلم أن الممكن الذي قدر أنه سيوجده مستقبلا معدوم قبل وجوده، وأن تعلق علم الله به أزلي أبدي؛ فله تعلق قبل وجوده في حالة العدم؛ لأنه يعلم أنه سيوجده قبل إيجاده، ويتعلق بوجوده العيني أثناء وجوده، ويتعلق بعدمه بعد وجوده؛ فالعدم مرتبط بالوجود، والعلم به هو علم بعدم وجود الممكن قبل وجوده أو بعدمه

---

(١) قال الشيخ ابن عثيمين: (الصفات المعنوية تدل على معان كالسمع والبصر والعلم والقدرة وما أشبهها، وأما الصفات الخبرية فهي تدل على صفات هي بالنسبة لنا أبعاض، فيد الإنسان ووجه الإنسان وساق الإنسان وقدم الإنسان وعينه مثلا هذه أبعاض له ولكن لا نسميها بالنسبة لله أبعاضا بل سماها أهل العلم الصفات الخبرية)، ابن عثيمين، "تفسير القرآن الكريم"، (ط٣، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣٥هـ)، ٢٢٩؛ بخلاف مراد الأشاعرة بهذا الاصطلاح: (الذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا: القيام بالنفس والقدم- ونحو ذلك من الصفات النفسية- بخلاف العلم والقدرة، فإنهم نظروا إلى مالا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره، فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنويا، ولا ريب أنه لا يعقل موجود، قائم بنفسه، ليس قائما بنفسه، بخلاف ما يقدر أنه عالم، فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم؛ وهذا التقدير عاد إلى ما قدروه في أنفسهم، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية فهو عالم بنفسه وذاته وهو عالم بالعلم وهو قادر بنفسه وذاته، وهو قادر بالقدرة، فله علم لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه)، ابن تيمية، "درء التعارض"، ٣: ٢١-٢.

(٢) الشنقيطي، "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب"، (ط٥، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ)، ٢٤.

بعد وجوده، لا أن العدم شيء يُعلم بقطع النظر عن تعلقه بالموجود؛ وقد وقفت بحمد الله – بعد بحث وتتبع – على كلام لابن تيمية رحمه الله أوضح فيه قاعدة عامة فقال: (قاعدة...الصفات المتعلقة بالوجود مثل: العلم والإرادة والأمر والقدرة والفعل والسبب الفاعل كيف يتعلق بالعدم؟ **أما العلم ف...إنما يعلم المعدوم بطريق التبع للعلم بالوجود**...فإن الشاعر منا لا يدرك بنفسه ابتداء عدمَ شيءٍ، وإنما يدرك الوجود، ثم يقدر في نفسه ما يركبه أو يفرعه من أجزاء الوجود...وأما ما لم يتصور مفرداته من الموجود **فإدراك عدمه مثل عدم إدراكه**)[١]؛ ولهذا ربطه الشيخ الشنقيطي رحمه الله بالممكن فقال: (قوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ الآية [الأنعام:٢٨]، وفي هذه الآية الكريمة دليل واضح على أنه تعالى يعلم **المعدوم الممكن** الذي سبق في علمه أنه لا يوجد كيف يكون لو وجد، فهو تعالى يعلم أنهم لا يردون إلى الدنيا مرة أخرى، ويعلم هذا الرد الذي لا يكون لو وقع كيف يكون)[٢]، وأكد ابن فارس هذا الارتباط بقوله: (أصل واحد يدل على فقدان الشيء وذهابه، من ذلك العدم)[٣].

وهذه قاعدة عامة في كل المعدومات الممكنة الوجود؛ قال ابن تيمية: (إن الله سبحانه وتعالى يقول ويكتب مما يعلمه ما شاء كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه[٤] عن عبد الله بن عمر أن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة...إلى أمثال ذلك من **النصوص التي تبين أن المخلوق قبل أن يخلق كان معلوما مخبرا عنه مكتوبا فيه شيء باعتبار وجوده العلمي الكلامي الكتابي وإن كانت حقيقته التي هي وجوده العيني ليس ثابتا في الخارج بل هو عدم محض ونفي صرف**... وإذا كان كذلك كان الخطاب موجها إلى من توجهت إليه الإرادة وتعلقت به القدرة وخلق وكون كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل:٤٠]؛ فالذي يقال

(١) ابن تيمية، "جامع المسائل". ت: محمد عزيز شمس وغيره، (ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ)، ٦: ٢٠٣.

(٢) الشنقيطي، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (ط٥، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤١هـ)، ٢: ١٧.

(٣) ابن فارس، "مقاييس اللغة"، ٤: ٢٨٤.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤هـ)، ح (٢٦٥٣).

له كن هو الذي يراد وهو حين يراد قبل أن يخلق له ثبوت وتميز في العلم والتقدير ولولا ذلك لما تميز المراد المخلوق من غيره...ولا ريب أن المعدوم ليس موجودا ولا هو في نفسه ثابت)[1].

وهذا التفصيل يرد تعليل قول المعتزلة بأن الله يعلم المعدوم؛ لأنه شيء ثابت في العدم؛ ويرد كذلك نقضيه وهو قول بعضهم بأن الله لا يعلم المعدوم مطلقا، وغلوا حتى زعموا: (أنه لا يقال: لله علم...، ولا يقال: لا علم له...، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة العبادية أصحاب عباد بن سليمان)[2]؛ فلا يثبت العلم بالمعدوم مطلقا لكونه شيئا ثابتا في العدم، كما لا ينفى عنه العلم بالمعدوم مطلقا لكونه ليس بشيء، ولكن يثبت العلم به تبعا للعلم بالموجود، وليس لوجوده أو ثبوته في نفسه.

إذا تبين هذا في المعدوم الممكن ظهر أن إطلاق عبارة السفاريني رحمه الله وشراح منظومته بتعلق علم الله بالمستحيل مطلقا دون تفصيل فيه نظر؛ حيث قال: (والعلم والكلام قد تعلقا ... بكل شيء يا خليلي مطلقا)، وشرحها بقوله: (علم الله وكلامه أي كل واحد منهما قد تعلق "بكل شيء" من الأشياء من الجائزات والواجبات والمستحيلات...فهو شامل لجميع المتصوَّرَات؛ سواء كانت واجبة كذاته وصفاته، أو مستحيلة كشريك له تعالى، أو ممكنة كالعالم بأسره، الجزيئات من ذلك والكليات، على ما هي عليه من جميع ذلك)[3]، وهذا التعميم فيه إشكال من حيث كون المستحيل لذاته ليس بشيء، ولا وجود له في الأعيان ولا في الأذهان، ولا يدخل في جملة المتصورات، قال ابن تيمية: (الممتنع لذاته ليس شيئا ألبتة...لا يمكن تحققه في الخارج، ولا يتصوره الذهن ثابتا في الخارج)[4]، فكيف يقال بتعلق علم الله به على ما هو عليه؟ وقد ذكر ابن تيمية هنا جوابا قريبا من جواب تعلق علم الله بالمعدوم الذي جعله مرتبطا بطريق التبع للعلم بالوجود، فهنا ذكر أن الذهن لا يتصور المستحيل لذاته، وعلم الله لا يتعلق به؛ لاستحالته ولكونه ليس شيئا ألبتة، ولكن العلم به هو أن: (يقدَّر اجتماعهما في الذهن ثم

---

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ١٨٤.

(٢) الأشعري، "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، ت: نعيم زرزور، (ط١، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ)، ١: ١٥١.

(٣) السفاريني، "لوامع الأنوار وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية"، (ط٢، دمشق: مكتبة الخافقين، ١٤٢٠٢هـ) ١: ١٥٧).

(٤) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ٨.

يحكم على ذلك بأنه ممتنع في الخارج؛ إذ كان **يمتنع تحققه في الأعيان وتصوره في الأذهان؛ إلا على وجه التمثيل**: بأن يقال: قد تجتمع الحركة والسكون في الشيء فهل يمكن في الخارج أن يجتمع السواد والبياض في محل واحد، كما تجتمع الحركة والسكون؟ **فيقال: هذا غير ممكن؛ فيقدر اجتماع نظير الممكن ثم يحكم بامتناعه، وأما نفس اجتماع البياض والسواد في محل واحد فلا يمكن، ولا يُعقل فليس بشيء لا في الأعيان ولا في الأذهان)**[(١)]، وتقدير الذهن للشيء ليس تصورا له على الجهة المستحيلة ثم الحكم على المتصَوَّر بالاستحالة، ولكن: (مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها مالا وجود له في الخارج، تارة بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارة مع وجود ما يطابقه، كمطابقة الاسم للمسمى، والعلم للمعلوم)[(٢)]، فيعلم الموجود ثم يقدر هل يمكن للممتنع ما يمكن للموجود الممكن، قال ابن تيمية: (الذهن يتصور اجتماع اللون والطعم في محل واحد، كالحلاوة البيضاء والبياض، ثم يقدر الذهن في نفسه: هل يمكن أن يجتمع السواد والبياض في محل واحد كاجتماع اللون والطعم؟؛ فيعلم أن هذا الاجتماع ممتنع في الخارج، ويعلم أنه يمكن أن زيدا قد يكون في الشرق وعمرا في الغرب، ويقدر في ذهنه: هل يمكن أن يكون زيد نفسه في هذين المكانين، كما كان هو وعمرو؟ فيعلم أن هذا ممتنع)[(٣)].

يزيد الأمر وضوحا التفريق بين أمرين هما التصور والتقدير الذهنيين؛ وهو: (أن فرض الذهن هو الخاطر الأول من الوهم العقلي الذي يرد على الذهن، فإذا دخله نظام التصور امتنع تصوره، بمعنى: أنه إذا عرض على الذهن قبل جمع النقيضين، هذا الخاطر الأول الذي يرد على الذهن يسمى فرضا، إذا أدخله العقل نظام التصور هل يمكن أن يتصور صورة يجتمع فيها النقيضان؟ الجواب: لا...؛ لأنه يفرض المحال، وإن كان يمنع التصور له فضلا عن امتناع وجوده)[(٤)].

وعليه فإن علم الله بالمستحيل الممتنع لذاته، هو علم بعدمه واستحالته، أو عدم العلم بوجوده؛ لأنه لذاته لم يكن ولا يكون ولن يكون، ولهذا نفى الله عز وجل علمه بذلك في قوله: (﴿قُلۡ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس:١٨]؛ **فعدم علمه**

---

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ٩.

(٢) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ٥: ١٣٧.

(٣) ابن تيمية، "منهاج السنة"، ٣: ١٨٦.

(٤) الغفيص، "شرح القواعد السبع من التدمرية". (المكتبة الشاملة، دروس صوتية مفرغة)، ١٠: ١٦.

بوجود ذلك مثل علمه بعدمه، وهذا في حق الله تعالى، لأنه بكل شيء عليم، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، فما لم يعلمه من الأشياء يعلم أنه ليس في الأشياء)[1]، فنفى علمه بما ادعوه له من الشركاء والشفعاء؛ لأن ذلك مستحيل في ذاته، ونفيه للمستحيل ليس علما به لأنه لا حقيقة له ولكنه علم بعدمه[2]، **بخلاف المستحيل لغيره** فعدم وجوده مرتبط بعلم الله وإرادته، وليس باستحالته في ذاته، وهذا معنى قول أهل السنة: ويعلم ما لم يكن لو كان كيف يكون، ولذلك قال الله عنه: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام:٢٨].

وبخلاف الممكن كذلك الذي قال عنه: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ①﴾ [الإنسان:١]؛ فيعلم ما لم يكن قبل أن يكون، قال الشيخ ابن غنيمان: (لا يخرج من علمه شيء، أي: الأشياء الممكنة الواقعة، والأشياء الممكنة غير الواقعة، أما الشيء **المستحيل** الممتنع **فهذا يعلم الله جل وعلا أنه لا يقع؛ لأنه ممتنع،** فعلمه لا يخرج عنه شيء، وهذا مثل: كون الشيء موجودا معدوما في آن واحد، فهذا لا يسمى شيئا؛ لأنه مستحيل غير ممكن، وأما الشيء الذي يطلق عليه أنه ليس في الوجود وإن علم أنه يوجد، فهذا يكون ليس شيئا في ذلك الوجود في ذلك الوقت وجودا وعينا، ولكنه شيء في علم الله، علم الله أنه سيكون شيئا كما قال الله جل وعلا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ⑨﴾ [مريم:٩]، ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ①﴾ [الإنسان:١] يعني: ليس شيئا مشاهدا ولا موجودا، ولكنه شيء مكتوب في علم الله، أي: علمه الله، أما الشيء المستحيل الممتنع فإنه لا يدخل في هذا ولا يكون شيئا ومع ذلك يعلم الله جل وعلا أنه ليس بشيء، ولهذا لما ادعى الكفار أن لهم آلهة تشفع لهم عند الله قال جل وعلا: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا

---

(١) ابن تيمية، "جامع الرسائل". ت: محمد رشاد سالم، (ط١، الرياض: دار العطاء، ١٤٢٢هـ)، ٦: ٢٠٤.

(٢) انظر: الطوفي، "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح". ت: أيمن شحادة، (ط١، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٤٢٦هـ)، ١١٧؛ حيث قال: (الحكم يكون تارة بالإيجاب، وتارة بالسلب، والحكم الممتنع على المحال إنما هو الأول وهو الحكم بوجوبه، أو وجوده، أو إمكانه، أو ما يستلزم شيئا من ذلك؛ كقولنا: "الجمع بين الضدين واجب، أو موجود، أو ممكن، أو غير ممتنع"، أما الثاني وهو الحكم السلبي، فليس ممتنعا عليه؛ كقولنا: "الجمع بين الضدين غير موجود، أو غير ممكن، أو هو محال"؛ لأنه في تقدير السلب، **وقولنا، "المحال لا تصور له، أو غير متصور في النفس" من هذا الباب؛ فإن ماهية الجمع المطلقة متصورة ممكنة؛ وسلبها عن المحال لا يقتضي وجوده ولا تصوره، ولا يستلزم محالا).**

﴿لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس:١٨] يعني: أن هذا لا يقع ولا يمكن أن يقع فالله يعلم أنه لا يقع، فإذا كان لا يقع فهو ليس بشيء وإنما هو زعم ودعوى فقط.

والشيء الذي يمكن وهو لم يقع يعلم الله جل وعلا أنه لو وقع سيكون على كذا وكذا، كما قال جل وعلا: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ﴾، أخبرنا ربنا جل وعلا أن أهل النار لا يردون إلى الدنيا فهذا لا يقع، ومع ذلك أخبر أنه لو قدر أن هذا يحصل ويوجد فإنهم سيعودون إلى أفعالهم وكفرهم وفجورهم، فعلم الله عام وشامل لا يخرج عنه شيء، ويجب أن يكون على عمومه وشموله)[1].

ويمكن القول إن هناك فرقا بين العلم بالاستحالة وهي الحكم على علاقة الاجتماع بين المتناقضين المعلومين على انفراد حال عدم اجتماعهما، والعلم بالمحال ذاته وهو علم اجتماعهما قبل الحكم عليه؛ وذلك أن الحركة والسكون معلومتان بمفرديهما لكونهما معلومين ذهنا وعينا، كما يعلم الجمع بين الشيئين الممكنين ذهنا وعينا، ثم يحكم على فرض اجتماع المتناقضين المقدر اجتماعهما ـ قياسا على اجتماع الممكنين ـ بالاستحالة، لمنافاة أحدهما للآخر منافاة تامة؛ بحيث إن وجود أحدهما يرفع الآخر والعكس[2]، ولذلك نبه السفاريني رحمه الله على هذا المعنى بقوله: (التنبيه الثالث: معنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل **علمه تعالى باستحالته**...، وبهذا تميز عن علمنا بالمستحيل)[3]، لكن البحث في كونه متصورا كما قال، أو يعلم كما توحي إليه عبارات غيره من الشراح، ويزول الإشكال بأمرين:

١– التفريق بين علمه سبحانه بالمستحيل، وبين علمه باستحالته[4]؛ وما يذكره

---

(١) الغنيمان، "شرح العقيدة الواسطية". (برنامج المكتبة الشاملة، درس رقم٢٣).

(٢) ينظر: الخضير، " شرح نظم عقيدة السفاريني". (الشريط٧ دقيقة ٥٦ تقريبا).

(٣) السفاريني، "لوامع الأنوار"، ١: ١٦٠، وكثير ممن تكلم في هذه المسألة وأطلق في موضع يفصل في موضع آخر، انظر مثلا كلام الشيخ ابن عثيمين قال: (المستحيل لذاته...؛ ليس موجودا، ولا يمكن أن يوجد، ولا يفرضه الذهن)، ابن عثيمين، "شرح العقيدة السفارينية". (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤٢٦هـ)، ١: ١٩٥.

(٤) لأن علم الله بأحكام شيء أوسع من العلم به ـ الذي يعبرون عنه بتعلق علم الله به ـ، والأولى التعبير عن الأول بعلاقته بالمستحيل ليشمل علمه به وغير العلم من الأحكام الأخرى، وهي الرابط عموما بين العلم والمستحيل.

سبحانه من الآثار المترتبة على فرض المستحيل لذاته كفساد السموات والأرض لو وجد إله غيره، هو من باب ذكر موانع وقوع المستحيل العيني وتصوره الذهني، وليس من باب تصوره والعلم به واقعا في العلم وبما يترتب عليه حال وقوعه، وهذا مما يتميز به المستحيل لذاته عن المستحيل لغيره، فالأول لا يتصور ولا يقع، والثاني لا يقع لكن يتصور.

٢- التفريق بين علم الله بالشيء وتعلق العلم به؛ فتعلق العلم به أوسع من العلم به، لأن تعلق العلم يشمل أحكام وآثار ولوازم المستحيل، ولا يلزم من ذلك العلم به بمعنى التصور الذهني للمستحيل والله أعلم.

ولذلك فإن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله لما مثل لتعلق العلم بالمستحيل ذكر الأحكام والنتائج؛ فقال: (تعلقه بالمستحيل: فمثل قوله تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، **فهنا حكم جل وعلا** أنه لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله لفسدتا، ووجود ذلك مستحيل، ومع هذا **علم الله بنتائجه** مع أنه مستحيل)[1]، وبسبب هذا التعلق كانت صفة العلم أوسع الصفات، قال ابن عثيمين رحمه الله: (لهذا نقول: أوسع الصفات في صفات الله - عز وجل - هي العلم)[2]، وشرح ابن القيم رحمه الله فضل هذه الصفة العظيمة وسعتها فقال: (صفات الكمال كلها ترجع إلى العلم والقدرة والإرادة، والإرادة فرع العلم؛ فإنها تستلزم الشعور بالمراد، فهي مفتقرة إلى العلم في ذاتها وحقيقتها، والقدرة لا تؤثر إلا بواسطة الإرادة، والعلم لا يفتقر في تعلقه بالمعلوم إلى واحدة منهما، وأما القدرة والإرادة فكل منهما يفتقر في تعلقه بالمراد والمقدور إلى العلم، **وذلك يدل على فضيلته وشرف منزلته)** ثم أوضح سعتها فقال: (العلم أعم الصفات تعلقا بمتعلقه وأوسعها؛ فإنه يتعلق بالواجب والممكن، والمستحيل والجائز، والموجود والمعدوم... أوسع وأعم وأشمل في ذاته ومتعلقه)[3].

---

(١) ابن عثيمين، "تفسير العثيمين"، ٢: ١٦٢.

(٢) ابن عثيمين، "تفسير العثيمين"، ١٥٠.

(٣) ابن القيم، "مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة". ت: عبد الرحمن بن قائد، (ط٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ)، ١: ٢٢٤.

المبحث السادس: علاقة المستحيل بصفة القدرة.

إن الله ﷻ على كل شيء قدير، والقدرة صفة ذاتية معنوية كالعلم، عرفها الشيخ ابن عثيمين بقوله: (القدرة صفة يتمكن بها الفعال من الفعل بلا عجز، فالله عز وجل قادر بقدرة هي وصفه، فهو يفعل عز وجل دون أن يعجز)(١)؛ وقد نص ابن القيم على متعلقها فقال: (أما **القدرة فإنما تتعلق بالممكن خاصة، لا بالمستحيل ولا بالواجب**)(٢)؛ وهذا في الجملة محل إجماع لم يشذ عنه إلا ابن حزم في تعلق القدرة بالمستحيل لذاته، كما يحتاج لشيء من التفصيل فيما يخص تعلقها بالواجب والمستحيل لغيره.

وقد لخص الأقوال ابن تيمية فقال: (اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أن الله على كل شيء قدير كما نطق بذلك القرآن في مواضع كثيرة جدا، وقد...أخبر الله أنه على كل شيء قدير والناس في هذا على ثلاثة أقوال:

١– طائفة تقول هذا عام يدخل فيه الممتنع لذاته(٣)...منهم ابن حزم(٤).

٢– وطائفة تقول: هذا عام مخصوص يخص منه الممتنع لذاته؛ فإنه وإن كان شيئا فإنه لا يدخل في المقدور كما ذكر ذلك ابن عطية وغيره، وكلا القولين خطأ.

٣– **والصواب هو القول الثالث الذي عليه عامة النظار وهو أن الممتنع لذاته ليس شيئا**)(٥).

فتعلق القدرة بالمستحيل لذاته الخلاف فيه بين من يجعلها متعلقة به كابن حزم فيما شذ فيه، وسيأتي مناقشته تفصيلا، وبين من ينفي تعلقها به.

---

(١) ابن عثيمين، "شرح العقيدة السفارينية"، ١: ٣٨.

(٢) ابن القيم، "مفتاح دار السعادة"، ١: ٢٢٤.

(٣) ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل". (ط١، بيروت: دار الفكر عن ط الخانجي، ١٣٢١هـ)، ٢: ١٣٧–١٣٨، وانظر: ١: ٥٤.

(٤) انظر: ابن حزم، "الفصل"، ٢: ١٣٨، "المحلى بالآثار"، ت: عبد غفار البنداري، (بيروت: دار الفكر)، ١: ٥٤؛ بل صرح بكفر من يقول بخلاف ذلك، ونص الزركشي أنه لم يقل به غيره، الزركشي، "تشنيف المسامع بجمع الجوامع".ت: سيد عبد العزيز وغيره، (ط١، مكتبة قرطبة، ١٤١٨هـ)، ٤: ٦٦٢، قلت: قال به قبله الدرزيجاني ثم تراجع عنه، ابن كثير، "البداية والنهاية. (دار الفكر، ١٤٠٧هـ)، ١٦: ٣٠٧.

(٥) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ٨.

أما **المتكلمون الذين نفوا تعلقها بالمستحيل لذاته فقد اختلفوا** في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٠٩﴾ [البقرة:١٠٩]، وقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام:١٠٢]، هل هو داخل في القدرة واستثناه العقل، أم ليس داخلا أصلا ولا يشمله لفظ نصوص القدرة ابتداء لأنه ليس بشيء، فجمهورهم قال بالتخصيص بناء على دلالة وضع اللفظ لغة؛ لأن لفظ (شيء) يشمل كل موجود كان واجبا أو جائزا أو مستحيلا، **وخصص العقل ذاته ﷻ وصفاته لأنه ليس خالقا لها**، والبعض منهم نفى دخول الذات الواجبة الوجود أساسا في لفظ نصوص القدرة؛ بناء على نفي دخول خلاف المعقول في اللفظ لغةً، فلا تخصيص لعدم الدخول في النص أصلا، وأزال الشوشاوي[1] الخلاف بينهم بانفكاك الجهة وبيَّن أن خلافهم لفظي فقط؛ فقال: (ما به دخوله خلاف ما به خروجه؛ لأنه داخل من حيث الوضع، وخارج من حيث العقل...قال المؤلف في الشرح: الخلاف في هذه المسألة راجع إلى التسمية، فإن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم، وإنما الخلاف: هل يسمى تخصيصا؟ وأما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله مسلم)[2]؛ ولا يخلو كلامه من تأثر بالمعتزلة فإن اعتبار المستحيل لذاته شيئا وهو من أقسام المعدوم، مما شنع به الأشاعرة على المعتزلة كما سبق.

ودعوى التخصيص بالعقل وإن كان الخلاف فيها هنا لفظيا كما قال رحمه الله؛ لكنه غير مسلم في صفات الله على عقيدة السلف، كما أن عدم تعلق القدرة بالواجب يحتاج لتفصيل المراد بالواجب ونوع التعلق به؛ لما يمكن أن يدخل ضمن هذا الإطلاق من الباطل المبني على مذهب الأشاعرة في الصفات، أوضحه ابن عثيمين بقوله: (**هذا تخصيص في غير محله**.

أولا: لأن العقل ليس له تدخل في صفات الله عز وجل.

وثانيا: نقول: ما تريد بقولك: وخص العقل ذاته؟ هل تريد أن الله سبحانه وتعالى لا يقدر أن يفعل، لا يقدر أن ينزل، لا يقدر أن يستوي، لا يقدر أن يأتي يوم القيامة للفصل بين عباده؟ أم ماذا تريد؟ **إن أردت هذا، فهذا خطأ؛ فالله قادر على أن يفعل، على أن**

---

(١) حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، عالم مالكي فقيه أصولي مقرئ مفسر طبيب زاهد، توفي سنة ٨٩٩هـ، انظر مقدمة كتابه الآتي.

(٢) الشوشاوي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". ت: د.أحمد السراح وغيره، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ)، ٣: ٣٢٨-٢٢٩.

يستوي على العرش، على أن ينزل إلى السماء الدنيا، على أن يأتي للفصل بين عباده، كما صح بذلك النقل.

أم تريد بقولك: خص العقل ذاته، أنه لا يقدر على أن يفعل بنفسه ما لا يليق به؛ كالموت مثلا؟ إن أردت ذلك فهذا خطأ منك أيضا، وذلك **لأن القدرة إنما تتعلق بالممكنات، أما المستحيلات فهي مستحيلة غير واقعة)**(١)، فصح تعلق القدرة بواجب الوجود (الله ﷻ) من حيث قدرته على الفعل اللائق به سبحانه وتعالى كالنزول والاستواء والإتيان والمجيء ونحوها من صفات الأفعال، ولم يصح تعلق القدرة به من حيث الفعل غير اللائق به كالموت وخلق مثل نفسه ونحوها مما يستحيل لذاته ولا يقع أبدا في حقه سبحانه مما ينافي الكمال.

ونبه رحمه الله إلى ضرورة لزوم الأدب مع الله في هذا المقام فقال: (**ولكن مع ذلك فإن من الأدب أن نقول: إن الله على كل شيء قدير ونسكت ولا نفصل**؛ لأن الآيات التي جاءت بهذا عامة، ولا تقل: إن الله لا يقدر على الشيء المستحيل؛ لأن المستحيل أصلا لا يتعلق به الفعل)(٢).

وأما ابن حزم رحمه الله فقد شذّ وأجاز تعلق القدرة – وغيرها من صفات الله – بالمستحيل، وانتقد بسبب ذلك انتقادا شديدا(٣)؛ قال ابن العربي: (قول ابن حزم: إن الله قادر على أن يتخذ ولدا وأن يخلق إلها إذا شاء ذلك وأراده، بقوله: ﴿ لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ﴾ [الزمر: ٤]؛ فانظروا إلى هذه الداهية العظمى، كيف جهل الجائز من المستحيل في العقل والمعقول المفهوم من الكلام دون ما لا يعقل، فإن هذا الكلام ليس له معنى مفهوم، إذ قوله: هل يقدر الله أن يتخذ ولدا، ليس يفهم؛ لأن الله هو الذي لا يتصور أن يكون له ولد، ولا يمكن، فإذن معنى ذلك من قول القائل: هل يقدر الله الذي لا يصح أن يوجد منه ولد، على أن يكون له ولد، فنقض آخر الكلام أوله، فلم يكن له معنى معقول في نفسه فيستحق به جوابا،

---

(١) ابن عثيمين، "تفسير العثيمين آل عمران"، ٢: ٤١٥.

(٢) ابن عثيمين، "تفسير العثيمين آل عمران"، ٢: ٥٣٤.

(٣) اللبلي، "فهرسة اللبلي". ت: يسين أبو زينة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ)، ٨٧، وانظر: الطوفي، "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية". ت: محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ)، ٥٣٨.

وكذلك قوله: هل يقدر الله على أن يخلق إلها؛ لأن الله هو الذي لا يصح أن يكون معه إله سواه، فنقض آخر الكلام أوله؛ ومن ينتهي إلى هذا الحد، فقد سقطت مكالمته)(١).

لكن على بطلان قوله وشناعة رأيه، فقد أوتي في مسألة المحال من التمثيل لا من التأصيل؛ فقد قسم المحال: (أربعة أقسام لا خامس لها؛ أحدها: محال بالإضافة، والثاني: محال في الوجود، والثالث: محال فيما بيننا في بنية العقل عندنا، والرابع: محال مطلق.

فالمحال بالإضافة مثل: نبات اللحية لابن ثلاث سنين...؛ فهذه المعاني موجودة في العالم ممن هي ممكنة منه، ممتنعة من غيرهم.

وأما المحال في الوجود: فكانقلاب الجماد حيوانا والحيوان جمادا...؛ فإن هذا كله ليس ممكنا عندنا ألبتة، ولا موجودا، ولكنه متوهم في العقل متشكل في النفس كيف كان يكون لو كان وبهذين القسمين تأتي الأنبياء عليهم السلام في معجزاتهم.

وأما المحال فيما بيننا في بنية العقل: فكون المرء قائما قاعدا معا في حين واحد وكسؤال السائل هل يقدر الله تعالى على أن يجعل المرء قاعدا لا قاعدا معا وسائر ما لا يتشكل في العقل...؛ فهو سؤال صحيح مفهوم معروف وجهه، يلزم الجواب عنه بنعم إن الله قادر على ذلك كله، إلا أن المحال في بنية العقل فيما بيننا لا يكون ألبتة في هذا العالم لا معجزة لنبي ولا بغير ذلك ألبتة هذا واقع في النفس بالضرورة، ولا يبعد أن يكون الله تعالى يفعل هذا في عالم له آخر.

وأما المحال المطلق فهو كل سؤال أوجب على ذات الباري تغييرا: فهذا هو **المحال لعينه** الذي ينقض بعضه بعضا، ويفسد آخره أوله، وهذا النوع لم يزل محالا في علم الله تعالى، ولا هو ممكن فهمه لأحد، وما كان هكذا فليس سؤالا، ولا سأل سائله عن معنى أصلا، وإذا لم يسأل فلا يقتضي جوابا على تحقيقه أو توهمه، لكن يقتضي جوابا بنعم أو لا؛ لئلا ينسب بذلك إلى وصفه تعالى بعدم القدرة، الذي هو العجز بوجه أصلا وإن كنا موقنين بضرورة العقل بأن الله تعالى لم يفعله)(٢)، فهو جعل المحال لعينه ما لا يتصور في الذهن ولا يوجد في العين، وهذا لم يزل محالا في علم الله؛ إلا أنه فرق في التمثيل بين المتشابهات فجعل منه ما أوجب على ذات الباري تغييرا، وأخرج منه اتخاذ الولد والزوجة وخلق إله مثله والجمع بين النقيضين و...إلخ، وجعله قسما مستقلا

---

(١) ابن العربي، "النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم". ت: د.عمار طالبي، (القاهرة: مكتبة دار التراث)، ٢٥٩، وانظر: اللبلي، "فهرسة اللبلي"، ٨٥.

(٢) ابن حزم، "الفصل"، ٢: ١٣٧.

هو المحال في بنية العقل، وسبب هذه المقالة خلل في المعقول والمنقول يتضح بما يلي:

١-أنه إيغال في الظاهرية المقيتة التي كان عليها؛ حيث أعمل عموم نصوص القدرة، ورأى أن إخراج ما ذُكر منها يلزم منه وصف الله بالعجز، وهذا كفر.

٢_ أنه كذلك إيغال في جهميته؛ حيث استثنى من القدرة (المحال المطلق، وهو ما أوجب على ذات الباري تغييرا)؛ وذلك لأنه لا يثبت صفة القدرة وسائر الصفات، بمعنى زائد على ذات الله سبحانه، فالجميع عنده هو ذات الباري، قال ابن تيمية: (ابن حزم...بالغ في نفي الصفات وردها إلى العلم، مع أنه لا يثبت علما هو صفة)[١]، فكل سؤال أوجب تغييرا في ذات الله فهو عنده: (ينقض بعضه بعضا، ويفسد آخره أوله، وهذا النوع لم يزل محالا في علم الله تعالى، ولا هو ممكن فهمه لأحد، وما كان هكذا فليس سؤالا، ولا سأل سائله عن معنى أصلا، وإذا لم يسأل فلا يقتضي جوابا على تحقيقه أو توهمه)[٢]، وما ذكره في ما يوجب تغييرا في ذات الباري بناء على مذهبه العقدي يلزمه وينطبق على ما يوجب تغييرا في ألوهية الله وربوبيته وسائر صفاته على مذهب السلف المثبت لها، فلو قال أحد عن اتخاذ الله الولد وخلق إله مثله وجعله الشيء متحركا ساكنا في آن: (هذا النوع لم يزل محالا في علم الله تعالى، ولا هو ممكن فهمه لأحد، وما كان هكذا فليس سؤالا، ولا سأل سائله عن معنى أصلا، وإذا لم يسأل فلا يقتضي جوابا على تحقيقه أو توهمه) وهذا نفس إلزام ابن العربي السابق.

٣_ خلط في المفاهيم: فخلط رحمه الله في العلاقة بين الإرادة والقدرة، لأن الإرادة لا تتعلق بما لا تتعلق به القدرة، بينما تتعلق القدرة بما لا تعلق به الإرادة، فالقدرة أعم من الإرادة وليس العكس؛ فقوله: (وهو تعالى **مرتب كل ما خلق**، وهو الذي **أوجب الواجب وأمكن الممكن وأحال المحال، ولو شاء أن يفعل كل ذلك على خلاف ما فعله، لما أعجزه ذلك، ولكان قادرا عليه**، ولو لم يكن كذلك لكان مضطرا لا مختارا، وهذا كفر ممن قاله)[٣]، فجعل المشيئة أوسع من القدرة، والقدرة تابعة لها، فمن هنا أشكل الأمر عليه، وجعل لازم ذلك أن يكون الله مضطرا لا مختار لو أراد شيئا ولم يقدر عليه، وهذا كفر كما قال، ولو قلب الأمر لزال عليه الإشكال من أساسه؛ لأن الله لا يريد ما لا تتعلق به القدرة، ويقدر على ما لم تتعلق به الإرادة؛ قال ابن تيمية رحمه الله: (الفعل يتعذر لعدم العلم، أو لعدم القدرة، أو لعدم الإرادة،

(١) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ٥: ٢٥٠.

(٢) ابن حزم، "الفصل في الملل والنحل"، ٢: ١٣٧.

(٣) ابن حزم، "المحلى بالآثار"، ١: ٥٤-٥٥.

فأما إذا كان الفاعل له مريدا له، وهو قادر عليه وعالم بما يريده، لزم حصول مطلوبه)[1]، فتأمل كيف جعل الإرادة متعلقة بالقدرة وليس العكس فقال: (إذا كان مريدا وهو قادر)، قال ابن القيم: (**القدرة**...أعم من الإرادة)[2].

فكان من أثر ما سبق أن حدث له تمثيل خاطئ لتأصيل صحيح؛ لأن تقسيمه للمحال وأحكامه صحيح وهو يرجع للمحال لذاته ولغيره، ولكن تمثيله وتحريره وقع فيه خلل شنيع.

وقد وقع من شنع على ابن حزم من الأشاعرة في نظير قوله فيما تفردوا به؛ **بسبب عدم تحقيق قاعدة أن المعدوم يعلم بطريق التبع للموجود**؛ قال ابن تيمية: (الكلام القديم النفساني الذي أثبتموه لم تثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟ ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب –رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة– لا يذكر في بيانها شيئا يعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس، **والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام**، فالساكت هو الساكت عن الكلام، الأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام، وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس، **فتبين أنهم لم يتصوروا**[3] **ما قالوه، ولم يثبتوه**، بل هم في الكلام يشبهون النصارى في الكلمة، وما قالوه في: الأقانيم والتثليث والاتحاد)[4].

ومن هنا كانت القاعدة العامة فيما تفردت به كل فرقة من الأقوال هي أن: (الشيعة...وهكذا المعتزلة وسائر الطوائف كالأشعرية والكرامية والسالمية ليس لهم قول انفردوا به عن جميع طوائف الأمة إلا وهو قول فاسد، والقول الحق يكون مأثورا عن السلف، وقد سبق هؤلاء الطوائف إليه)[5].

---

(١) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل"، ٥: ٣٧١.

(٢) ابن القيم، "مفتاح دار السعادة"، ١: ٢٢٤.

(٣) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٦: ٢٩٦.

(٤) لأنه غير متصور؛ وهو ما أقرَّ به بعض من الأشاعرة حتى قال الآمدي: (الحق أن ما أوردوه من الإشكالات على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعليقات والمتعلقات فمشكل؛ وعسى أن يكون حله عند غيري)، الآمدي، "أبكار الأفكار في أصول الدين". ت:أحمد المهدي، (ط٢، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق المصرية، ١٤٢٤هـ)، ٤٠٠.

(٥) ابن تيمية، "منهاج السنة"، ٢: ٣٧٠.

المبحث السابع: علاقة المستحيل بصفة الإرادة.

إن الله ﷻ فعال لما يريد، والإرادة صفة له ﷻ ذاتية لازمة باعتبار أصلها، وفعلية باعتبار تعلقها بالمراد[١]؛ وتتعلق هذه الصفة في الجملة ببعض الممكنات وهي التي أريد وجودها، قال ابن القيم: (**الإرادة لا تتعلق إلا ببعض الممكنات**، وهو ما أريد وجوده)[٢].

واختلف الأشاعرة في متعلق هذه الصفة على قولين؛ قال أبو زكريا الملياني[٣]: (اختلف هل تتعلق الإرادة بما تعلق به العلم، فكما يقال: علم الواجب والجائز والمستحيل، كذلك يقال: أراد الواجب أن يكون واجبا، وأراد المستحيل أن يكون مستحيلا، وأراد الجائز أن يكون جائزا؛ وقيل: إن الإرادة تتعلق بما تتعلق به القدرة وهو الجائز فقط...فإن قلتَ: ما معنى تعلق الإرادة على القول الأول؟ قلتُ: على معنى الرضى والمحبة، والمعنى: رضي الله بالواجب أن يكون واجبا، ورضي بالمستحيل أن يكون مستحيلا، وكذا الجائز، **وهذا القول أعني عموم الإرادة للأقسام الثلاثة بالمعنى الذي ذكرناه ثابت لأهل السنة**)[٤].

والقول الأول مع توجيهه بالرضى والمحبة، مبني على أمرين:

الأمر الأول: أصل الأشاعرة بأن الإرادة هي المحبة، قال الباقلاني: (لا فرق بين الإرادة، والمشيئة، والاختيار، والرضى، والمحبة)[٥]؛ وجعلوا الموجود مرتبطا بالإرادة وهي المرجح لوجوده؛ قال ابن تيمية: (كل مقدور، فإنه جائز الوجود، وجائز العدم...المرجح له عندهم مجرد الإرادة)[٦]، والصحيح أن: (الإرادة في كتاب الله على نوعين: أحدهما: الإرادة الكونية

---

(١) انظر: ابن تيمية، "جامع الرسائل"، الصفات الاختيارية ٢: ١٤، وأكد ذلك الشيخ خليل هراس بقوله: (ابن تيمية يرى أن...كلامه قديم الجنس حادث الآحاد...وكذلك فعله وإرادته)، هراس، "باعث النهضة الإسلامية ابن تيمة السلفي".)ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ)، ٢٦.

(٢) ابن القيم، "مفتاح دار السعادة"، ١: ٢٢٤.

(٣) أبو زكريا يحيى بن محمد النايلي الملياني الجزائري، كان متبحرا في العلوم، له مؤلفات في الفقه وغيره، توفي سنة ١٠٩٦هـ، انظر: ابن مخلوف، "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية". ت: عبد الحميد خيالي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ١: ٤٥٨.

(٤) الملياني، "التحفة الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية". (مصر: مطبعة دار السعادة)، ١١٢.

(٥) الباقلاني، "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به". ت: محمد زاهد الكوثري، (ط٢، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ)، ٤٣.

(٦) ابن تيمية، "النبوات". ت: عبد العزيز الطويان، (ط١، الرياض: أضواء السالف، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٩٣٥.

وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن...، النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم... فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة)[١]، وقولهم بتعلق القدرة والإرادة بالمستحيل والمعدوم لا يخلو من لوثة اعتزالية في شيئية المعدوم.

الأمر الثاني: أن المستحيل والمعدوم مراد كونهما كذلك: وقد ردَّ ابن تيمية هذه الشبهة بالتفصيل بين الاستحالة والعدم الدائم المستمر اللذين لا تتعلق بهما الإرادة لجعلهما كذلك كما يقول الأشاعرة، بل يكفي فيهما عدم إرادتهما، فإرادة عدمهما في الحقيقة هي عدم إرادتهما، والاستحالة والعدم الطارئان المتجددان المفتقران لتعلق الإرادة بهما حتى يعدمان، فقال: (إرادة ما هو لا شيء بمنزلة وجوده، فإن هذا مما لا يستريب الناس فيه أنه لا يحتاج إلى فاعل وقادر، **بل يكفي في عدمه عدم مقتضيه وموجبه**، ولهذا نقول: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فنضيف عدم الكون إلى عدم المشيئة، **لا يحتاج أن يقال: وما شاء أن لا يكون لم يكن**...، أصل المسألة: إن العدم نوعان كما أن الوجود نوعان...

أحدهما: ما انعقد سبب وجوده التام أو المقتضي، وجد أو لم يوجد.

والثاني: ما لم ينعقد سبب وجوده.

فما لم ينعقد سبب وجوده يكفي في عدمه عدم سببه، لا يحتاج إلى فاعل ولا مريد لعدمه...، **العدم الحادث الطارئ كالوجود الحادث الطارئ، كل منهما لا بد له من سبب**... وبهذا التفسير تزول الشبهة الواقعة بين كثير من الناس في مثل هذه المحارات والمضطربات التي يكثر فيها النزاع والجدال، وينتشر فيها القيل والقال، ويحصل فيها التفرق والاختلاف، ويزول بها الاجتماع والائتلاف، فإذا فسرت الأسماء المشتركة وفصل الحق من الباطل وحكم بالعدل بين الفرق والمقالات ظهر الكتاب والسنة والجماعة، وزال الضلال والبدعة والفرقة)[٢].

---

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٨: ١٨٨.

(٢) ابن تيمية، "جامع المسائل" ٦: ٢٠٤.

المبحث الثامن: علاقة المستحيل بصفة الكلام.

يتناول مبحث تعلق المستحيل بصفة الكلام جهتين:

الأولى: جهة العموم، فهل تعلقه عام يشمل الممكن والواجب والمستحيل؟

الثانية: جهة الإخبار؛ هل يخبر الله في كلامه بوقوع مستحيل؟

أما تعلق كلام الله بالمستحيل؛ فقد ورد أنه عام كعموم العلم والقدرة، وهذه ظاهر عبارة السفاريني في منظومته؛ حيث قال: (والعلم والكلام قد تعلقا ... بكل شيء يا خليلي مطلقا)؛ فالله سبحانه يتكلم عن الواجب والمستحيل والممكن[١]، لكن هذا الإطلاق فيه نظر؛ وسببه فيما يظهر لي أن صفة الكلام صفة ذاتية باعتبار أصل الصفة، وفعلية اختيارية باعتبار أفراد الكلام؛ ولذلك **يقول السلف**: **لم يزل ولا يزال متكلما، يتكلم متى شاء إذا شاء**، يتكلم بمشيئته وقدرته، **فكلامه سبحانه قديم النوع، حادث الآحاد**، فإذا قصد بالكلام اعتبار أصله وكونه صفة ذاتية لا تتعلق بالمشيئة والقدرة، فهو واسع التعلق كالعلم والقدرة، وإذا قصد بالكلام اعتبار آحاده وكونه صفة فعلية اختيارية تتعلق بمشيئته وقدرته، فليس عاما عموم العلم والقدرة، فليس كل ما يعلمه ويقدر عليه ويريده يقوله، فيكون **الكلام عام التعلق بالنوع لا بالآحاد**، قال ابن تيمية: (التكلم...يشبه العلم من حيث هو وصف قائم به لا يتعلق بالمخلوق، ويشبه المغفرة من حيث هو متعلق بمشيئته)[٢].

ولعل استعمال أساليب المنطق وعلم الكلام هي سبب هذا الإشكال؛ فتعلق الكلام بالشيء ولو كان عاما يشمل المستحيل والواجب والممكن، ليس هو الكلام بكل شيء ولا يستلزمه.

وأما إخبار الله بالمستحيل: فلا شك أن أخبار الله ورد فيها ذكر المستحيل، لكن كلمة **(تعلق)** لا توضح جهة إخبار الله بذلك، فلذلك لا يمكن الحكم على الإخبار بالمستحيل حتى يعلم وجهه، فالإخبار بوجوده أو إمكانه أو وجوبه لا يتعلق به كلام الله بمعنى لا يخبر بجميع ذلك، أما الإخبار بعدم وجوده أو عدم إمكانه أو استحالته، أو الإخبار ببعض الأحكام المترتبة على فرض وجوده في الوهم كفساد السموات والأرض لو وجد إلهان اثنان، فهذا ممكن

---

(١) انظر: ابن عثيمين، "شرح العقيدة السفارينية"، ١: ١٩٨، وغيره.

(٢) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٦: ١٥٧.

وواقع؛ ولذلك قال الطوفي موضحا أحكام المستحيل ومفرقا بين السلب والإيجاب في ذلك: (الحكم يكون تارة بالإيجاب، وتارة بالسلب؛ والحكم الممتنع على المحال إنما هو الأول)[1]، وما ذكر في الحكم ينطبق على القول؛ لأنه إخبار به؛ هذا كله في المحال لذاته الذي لا يتصور في الأذهان ولا يقع في الأعيان، وسبب عدم تعلق كلام الله به أنه خلاف الواقع وذلك هو حقيقة الكذب، قال ابن تيمية: (يجب الفرق بين ما يعلم العقل بطلانه وامتناعه، وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته؛ فالأول: من محالات العقول، والثاني من محارات العقول، والرسل يخبرون بالثاني، وأما الأول: **فلا يقوله إلا كاذب**، ولو جاز أن يقول هذا، لجاز أن يقال: إن الجسم الواحد يكون أبيض أسود في حال واحدة، وإنه بعينه يكون في مكانين، وإن الشيء الواحد يكون موجودا معدوما في حال واحدة، وأمثال ذلك مما يعلم العقل امتناعه)[2].

ومن هنا يعلم خطأ نفاة الصفات عموما بدعواهم أن إثباتها يلزم منه مستحيل عقلا؛ كما قال الغزالي: (كل خبر مما يشير إلى إثبات صفة للباري تعالى يشعر ظاهره بمستحيل في العقل نُظر: إن تطرق إليه التأويل قُبل وأُوِّل، وإن لم يندرج في احتمال تبين القطع بكذب الناقل)[3]، حتى إنهم جعلوا الأخذ بنصوص الصفات من أصول الكفر؛ قال الصاوي[4]: (الأخذ بظواهر النصوص من أصول الكفر)[5]، وقد أوضح ابن تيمية رحمه الله أوجه خطأ هذا القول فقال: (إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد؟ فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا، والله – سبحانه وتعالى – أعلم وأحكم من أن يكون كلامه

---

(١) الطوفي، "درء القول القبيح"، ١١٧.

(٢) الطوفي، "درء القول القبيح"، ١١٧.

(٣) الغزالي، "المنخول من تعليقات الأصول". ت: د.محمد هيتو، (ط٣، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٩هـ)، ٣٧٩.

(٤) هو أبو العباس أحمد الصاوي الخلوتي، إمام فقيه مالكي عمدة في المذهب، توفي بالمدينة المنورة سنة ١٢٤١هـ، انظر: ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ١: ٥٢٢.

(٥) الصاوي، "حاشية الصاوي على البيضاوي." ت: علي الضباع، (بيروت: دار الجيل) ٣٩.

الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال، والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: **تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ**، حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك، **وتارة يردون المعنى الحق** الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل)[١].

أما المحال لغيره الذي لا يوجد بسبب علم الله بعدم وقوعه؛ فالأمر فيه مختلف؛ فهذا يعلم الله أنه لو كان كيف يكون؛ ولذلك يخبر الله عنه بذلك إذا شاء؛ لأنه ليس ممتنعا في ذاته[٢].

---

(١) ابن تيمية، "التدمرية"، ٦٩.

(٢) ابن تيمية، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح". ت: علي حسن وغيره، (ط٢، السعودية: دار العاصمة، ١٤١٩هـ)، ٤: ٣٩١.

المبحث التاسع: علاقة المستحيل بصفة العدل.

إن الله ﷻ متصف بالعدل؛ فقد ورد في القرآن وصف كلمات الله تعالى به، في قوله سبحانه: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ [الأنعام: ١١٥]، وورد في السنة النبوية وصف الله سبحانه وتعالى بالعدل، من حديث عَبْدِ الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قوله: (فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله؟)[١]، قال الشيخ محمد خليل هراس: (وهو سبحانه موصوف بالعدل في فعله، فأفعاله كلها جارية على سنن العدل والاستقامة، ليس فيها شائبة جور أصلا؛ فهي دائرة كلها بين الفضل والرحمة، وبين العدل والحكمة)[٢].

وصفة العدل لها اعتباران كذلك فهي باعتبار أصلها صفة ذاتية لا تفارق الذات لم يزل ولا يزال متصفا بها، وباعتبار تعلقها بالمشيئة صفة فعلية فهو سبحانه يفعل العدل ويريده و يأمر بالعدل ويقول العدل.

كما أن العدل يتعلق بالصفات السلبية المنفية عن الله؛ لأن قاعدة أهل السنة أنه لا يوجد نفي مطلق في باب الصفات؛ فكل ما ورد من النفي في النصوص يتضمن إثبات ضده، وقد ورد نفي الظلم والمقصود به إثبات ضده وهو العدل؛ قال ابن القيم: (الرب تعالى...موصوف بصفات الكمال، مذكور بنعوت الجلال، منزه عن الشبيه والمثال، ومنزه عما يضاد صفات كماله:...موصوف بالعدل، منزه عن الظلم)[٣].

وقد حدث خلل عند الفرق الإسلامية حول مفهوم العدل والظلم ارتبط بنظرة بعضهم للمستحيل؛ فرغم اتفاق الجميع على وصف الله بالعدل، ونفي ضده عنه وهو الظلم، اختلفوا اختلافا ظاهرا في تفسير الظلم وحقيقة العدل؛ لخصه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: (اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أن الله تعالى عدل قائم بالقسط لا يظلم شيئا بل هو منزه عن الظلم، ثم لما خاضوا في القدر تنازعوا في معنى كونه عدلا في الظلم الذي هو منزه عنه:

فقالت طائفة الظلم ليس بممكن الوجود، بل كل ممكن إذا قدر وجوده منه فإنه عدل، والظلم هو الممتنع؛ مثل: الجمع بين الضدين، وكون الشيء موجودا معدوما؛ فإن الظلم إما

(١) متفق عليه؛ أخرجه البخاري ح (٣١٥٠)، ومسلم (١٠٦٢).

(٢) هراس، "شرح القصيدة النونية". (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ٢: ١٠٦.

(٣) ابن القيم، "طريق الهجرتين"، ١: ٢٢٤-٢٤٤.

التصرف في ملك الغير، وكل ما سواه ملكه، وإما مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وليس فوق الله تعالى آمر تجب عليه طاعته...وهذا قول المجبرة؛ مثل: جهم ومن اتبعه، وهو قول الأشعري وأمثاله من أهل الكلام، وقول من وافقهم من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية...وهذا قول كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى وأتباعه وأبي المعالي الجويني وأتباعه وأبي الوليد الباجي وأتباعه وغيرهم.

والقول الثاني أنه عدل لا يظلم؛ لأنه لم يُرد وجود شيء من الذنوب، لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته ...هذا قول القدرية من المعتزلة وغيرهم، وهؤلاء **عندهم لا يتم تنزيهه عن الظلم إن لم يجعل غير خالق لشيء من أفعال العباد بل ولا قادر على ذلك**...

والقول الثالث أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والعدل وضع كل شيء في موضعه، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها، ولا يضع شيئا إلا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل)[١].

فالجميع نفى الظلم عن الله؛ لكن المعتزلة نسبوا لله عدم القدرة على خلق أفعال العباد، وحقيقة قولهم يرجع لكون الأفعال ليست مخلوقة مع دعواهم قدرة الله على الظلم وإثبات: (حكمة منفصلة عن الرب يفعل لأجلها)[٢]، فناقضوا قولهم بنفي القدرة على خلق أفعال العباد؛ فكيف يكون قادرا على الظلم من هو عاجز على خلق أفعال العباد؟ بل أسوأ منه قولهم أنه غير قادر على فعل أفضل مما فعل للعبد في أمور دينه، فجعلوا الفعل مستحيلا لأن عدم القدرة على الفعل أو على فعل الأفضل هو ضرب من الاستحالة؛ ويؤكد هذا الأمر أن ابن تيمية رحمه الله لما ذكر مذهب القدرية النفاة في أفعال العباد وموافقتهم ظاهرا لمذهب أهل السنة فيه؛ أوضح أن الحقيقة مختلفة فقال: (أخبر الله...في غير موضع من كتابه: أنه على كل شيء قدير...وهذا مذهب أهل السنة المثبتين للقدر؛ وأما القدرية من الإمامية والمعتزلة وغيرهم، فإذا قالوا: **إنه قادر على كل المقدورات لم يريدوا بذلك ما يريده أهل الإثبات**، وإنما يريدون بذلك أنه قادر على كل ما هو مقدور له، وأما نفس أفعال العباد – من الملائكة والجن والإنس – فإن الله لا يقدر عليها عند القدرية...هذا بمنزلة أن يقال: هو عالم بكل ما يعلمه، وخالق

(١) ابن تيمية، "جامع الرسائل"، ١٢٢-١٢٣.

(٢) ابن تيمية، "الاستغاثة في الرد على البكري". ت: د.عبد الله السهلي، (ط١، الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٦هـ)، ٢١٩.

لكل ما يخلقه، **ونحو ذلك من العبارات التي لا فائدة فيها**... فإن الشأن في بيان المقدورات: هل هو على كل شيء قدير؟ فمذهب هؤلاء الإمامية وشيوخهم القدرية أنه ليس على كل شيء قديرا، وأن العباد يقدرون على ما لا يقدر عليه، ولا يقدر أن يهدي ضالا، ولا يضل مهتديا، ولا يقيم قاعدا باختياره، ولا يقعد قائما باختياره، ولا يجعل أحدا مسلما مصليا ولا صائما ولا حاجا ولا معتمرا، ولا يجعل الإنسان لا مؤمنا ولا كافرا ولا برا ولا فاجرا، ولا يخلقه هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا، **فهذه الأمور كلها ممكنة ليس فيها ما هو ممتنع لذاته**، وعندهم أن الله لا يقدر على شيء منها، فظهر تمويههم بقولهم إن الله قادر على جميع المقدورات)[1].

وأما القدرية الجبرية فجعلوا المفعول مستحيلا؛ قال ابن القيم: (إنما نزهوا الله عن المستحيل لذاته الذي لا يتصور وجوده، ومعلوم أن هذا التنزيه يشترك فيه كل أحد، ولا يمدح به أحد أصلا؛ فإنه لا مدح في كون الممدوح منزها عن الجمع بين النقيضين...ومحال أن يتمدح بكونه لا يريد الجمع بين النقيضين، وأنه لا يريد قلب الحادث قديما، ولا قلب القدم حادثا، ولا جعل الشيء موجودا معدوما في آن واحد)[2].

فالقدرية النفاة جعلوا من الأفعال مستحيلا فنفوه، والقدرية الجبرية جعلوا من المفعولات مستحيلا فنفوه؛ ولعل الفرق بينهما أن استحالة المفعول ذاتية كما يصرح الجبرية، وأما استحالة الفعل فهي استحالة متعلقة بأحد أقسام المستحيل لغيره وهو المستحيل لعلم الله بعدم وقوعه؛ وفي هذا يقول ابن تيمية لما ذكر قول المعتزلة النفاة في كون المعدوم شيئا: (**لا يجعلون المانع** من أن يخلق غير ما خلق هو كون الأعيان الثابتة في العدم لا تقبل سوى هذا الوجود؛ بل يمكن عندهم وجودها على صفة أخرى هي أيضا من الممكن الثابت في العدم...، **وإنما قد يقولون المانع** من ذلك: أن هذا هو أكمل الوجوه وأصلحها؛ **فعلمه بأنه لا أكمل من هذا يمنعه أن يريد ما ليس أكمل** بحكمته؛ **فيجعلون المانع أمرا يعود إلى نفسه المقدسة؛ حتى لا يجعلونه ممنوعا من غيره**)[3].

---

(١) ابن تيمية، "منهاج السنة"، ٢: ٢٩٢-٢٩٣، "مجموع الفتاوى"، ٢: ٢١١-٢١٢، ٨: ٩٢.

(٢) ابن القيم، "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة". ت: سيد إبراهيم، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢هـ)، ٢٣٤.

(٣) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ٢١١-٢١٢.

وهنا يتكرر الخلط بين المستحيل لذاته الذي يمتنع وجوده وتصور وجوده لأنه ليس بشيء أصلا؛ والمستحيل لغيره؛ مثل إيمان الكافر الذي علم الله عدم إيمانه كما سبق؛ فهو مستحيل الوقوع لعارض وهو علم الله عدم وقوعه؛ أما هو في ذاته فهو ممكن الوقوع في الأعيان ومتصور في الأذهان، وهكذا هنا في صفات الله تعالى؛ فتنزيه الله عن المستحيل لذاته ليس مدحا كما سبق؛ ولم يرد تمدح الله بذلك في نصوص الوحي، لكنه سبحانه تمدح بعدم فعله المستحيل لغيره؛ لأنه قادر عليه لكنه لا يفعله لمنافاته للحكمة والعدل والكمال[1]، قال ابن القيم: (فإن قيل: حاصل هذا أنه لا يعقل التمدح بترك ما يستحيل وقوعه، وهذا فاسد، فقد حمد سبحانه نفسه وتمدح بعدم اتخاذ الولد وعدم الشريك والولي من الذل، وهذه الأشياء مستحيلة في حقه، فهكذا حمد نفسه على تنزهه من الظلم وإن كان مستحيلا غير مقدور.

قيل: **الفرق بين ما هو محال لذاته في نفس الأمر وبين ما هو ممكن أو واقع لكن يستحيل وصف الرب به ونسبته إليه**، فالأول لا يتمدح به، بل العبد لا يرضى أن يمدح نفسه به، فلا يتمدح عاقل بأنه لا يجمع بين النقيضين ولا يجعل الشيء متحركا ساكنا، وأما الثاني فإنه ممكن واقع لكن يستحيل اتصاف من له الكمال المطلق به كالولد والصاحبة والشريك، فإن نفي هذا من خصائص الربوبية، **فنفى سبحانه عن نفسه ما هو ثابت لخلقه**، وهم متصفون به لمنافاته لكماله، كما نزه نفسه عن السنة والنوم واللغوب والنسيان والعجز والأكل والموت، **وغير ذلك مما هو مستحيل عليه ممتنع في حقه**، ولكنه واقع من العباد، فكان في تنزيهه عنه ما يبين انفراده بالكمال وعدم مشابهته لخلقه، بخلاف ما لا يتصور وقوعه في نفس الأمر وهو مستحيل في نفسه، كجعل المخلوق خالقا، وجعل الخالق مخلوقا، فإن هذا لا يتمدح سبحانه بنفيه، ولهذا لا يتمدح به مخلوق عن الخالق.

يوضحه: أن ما تمدح به سبحانه فهو من خصائصه التي لا يشركه فيها أحد، وسلب فعله المستحيل الذي لا يدخل تحت القدرة ولا يتصور وقوعه ليس من خصائصه ولا هو كمال في نفسه ولا يستلزم كمالا، فإذا مدح نفسه بكونه لا يجمع بين النقيضين كان كل أحد مشاركا له في هذا المدح، بخلاف ما إذا مدح نفسه بكونه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا ينسى ولا يخفى عليه شيء ولا يظلم أحدا، وهو سبحانه يثني على نفسه بفعل ما لو ترك كان

---

(١) انظر: ابن القيم، "طريق الهجرتين"، ١: ٢٥٠، ابن عثيمين، "تفسير العثيمين"، ٢٦٥.

تركه نقصا، وبترك ما لو فعله كان فعله نقصا، وهذا لا حقيقة له عند الجبرية، والاعتبار عندهم بكون المفعول والمتروك ممكنا، فقابلتهم القدرية فجعلوا الظلم الذي تنزه سبحانه عنه مثل الظلم الذي يكون من العباد، وشبهوا فعله بفعل عبيده فتسلط عليهم الجبرية بأنواع المناقضات والمعارضات وكان غاية ما عند كل واحد من الفريقين مناقضة الآخر وإفساد قوله، فكفوا أهل السنة مئونتهم)[1].

فالمستحيل لذاته يستحيل وقوعه ولا تتعلق به الصفات السابقة وهي العلم والقدرة والإرادة والفعل، ولا يتمدح الله بعدم فعله، أما المستحيل لغيره فهو نوعان؛ منه ما يمكن وقوعه في ذاته ولكن علم الله وأخبر أنه لا يقع كإيمان الكافر، ومنه ما لا يمكن وقوعه مطلقا في حق الله وإن كان هو في ذاته ممكنا وواقعا في حق المخلوق كصفات النقص مثل الظلم والعجز وخلق مثله واتخاذ الولد والزوجة ونحو ذلك.

وهنا يبرز التعلق بالمستحيل؛ فمن قال بتعلق قدرة الرب به أجاز إرادته وفعله، ومن قال بعدم تعلق قدرة الله وفعله به، قال بعدم إرادته ولا فعله

فإنها أوسع من الفعل؛ لأنه يريد ما يفعله وما لا يفعله، فما أراده كونا وخلقا ومشيئة لا بد من وقوعه وفعله، وما أراده شرعا ودينا ومحبة قد يقع ويفعل وقد لا يقع ولا يفعل، وفائدة هذا الترتيب على طريقة السلف أن **ما لم تتعلق به القدرة فلن تتعلق به الإرادة ولا الفعل، وكذا ما لم تتعلق به الإرادة الكونية فلن يتعلق به الفعل،** فالاشتراك في التعلق تصاعدي من الأقل إلى الأكثر تعلقا، والاشتراك في عدم التعلق تنازلي من الأكثر إلى الأقل تعلقا.

(١) ابن القيم، "مختصر الصواعق المرسلة"، ٢: ٥٩٠-٥٩١.

الخاتمة

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا عليه كما يحب ربنا يرضى، والشكر له على نعمه وآلائه التي لا تعد ولا تحصى؛ ومنها التوفيق للكتابة في دقيق مسائل العلم، والتدقيق فيما اختلف فيه أصحاب الذكاء والفهم، والوقوف على تأصيلاتهم التي تفرعت منها أقوال شنيعة، خالفوا بها نصوص الشريعة، وقد توصلت بفضل منه ﷻ إلى النتائج والتوصيات التالية:

نتائج البحث.

١- أن تعريف المستحيل بمعناه المشهور هو ما لا يوجد في الأعيان ولا يتصور في الأذهان، هو تعريف اصطلاحي كلامي، وليس تعريفا لغويا.

٢- للمستحيل تقسيمات متعددة، لا تخرج في مجملها عن قسمين هما: المستحيل لذاته كالجمع بين النقيضين، والمستحيل لغيره.

٣- عدم التصور الصحيح للمستحيل، والتفريق بين أنواعه وصوره يسبب الاشتباه في اللفظ أو في المعنى.

٤- المستحيل لذاته لا يمكن وقوعه في الأعيان، ولا يمكن تصوره في الأذهان، والمستحيل لغيره والمعدوم كلاهما يمكن تصوره في الذهن ووقوعه في الأعيان.

٥- يجب التفريق فيما لا يفعله الله ﷻ من المستحيل لغيره، بين **ما لا يوجد من الممكن لكونه خلاف علم الله السابق** كإيمان أبي جهل، وما لا يوجد من المقدور لكونه **خلاف صفات الكمال الله ﷻ** كالظلم، وما لا يوجد من المستحيل الذي **ينافي ما اختص به الله ﷻ من صفات الربوبية والكمال، وهو جائز وكمال في حق المخلوق.**

٦- مادة كلام المعتزلة في أن المعدوم شيء من جنس قول الفلاسفة في الماهيات، وكذلك مادة كلام بعض الأشاعرة في الأحوال هو من جنس قول المعتزلة في شيئية المعدوم.

٧- تميز مذهب السلف عن الجميع بأن الماهية في الذهن مختلفة عن الوجود العيني، أما خارج الذهن فماهية الشيء هي وجوده العيني.

٨- مدح الله والثناء عليه مرتبط بالمعدوم والمستحيل المندرج تحته، ارتباطا طرديا وعكسيا؛ فكلما زاد الإثبات زاد الحمد والعكس.

٩- هناك أقوال عقدية شنيعة جدا وقعت فيها الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهم بسبب تأصيلاتهم الفاسدة في المعدوم أو المستحيل.

١٠-إنكار الفرق على أقوال مخالفيهم وتشنيع بعضهم على بعض صحيح في الجملة يمكن الاستفادة منه، مع ملاحظة أن كل فرقة تقع في نظير ما أنكرته.

١١-للزندقة والحلول والاتحاد ارتباط بقول المعتزلة في المعدوم، وبقول الفلاسفة في الماهية والوجود المطلق.

١٢-الوجود المطلق يستمد قوته من النفي المفصل والعكس، فالوجود المطلق يستدل له بالنفي المفصل، والنفي المفصل يستدل له بالكليات على عدم امتناعه بجامع أنها موجودة في الخارج ولا يشار إليها.

١٣-يعلم المعدوم بطريق العلم بالموجود، فعدم الشيء لا يُدرك في نفسه، **فإدراك عدمه مثل عدم إدراكه.**

١٤-تعلق علم الله بالمستحيل عبارة فضفاضة قد يساء فهمها؛ فليس معناها العلم به من حيث الإيجاب كعلمه بوجوبه أو وجوده أو إمكانه، ولكن المراد العلم به من حيث السلب وهو العلم باستحالته وأحكامها كعلمه بعدم وجوده أو عدم إمكانه أو ما يترتب عليه من أحكام لو فرض في الوهم وجوده، وعلمه ﷻ بعدم وجوده هو عدم علمه بوجوده.

١٥-ماهية الجمع بين المتناقضين المطلقة متصورة ممكنة؛ فيُعلم اجتماع الممكنين ثم يقدر هل يمكن اجتماع المتناقضين كاجتماع الممكنين، ثم يحكم بسلب ذلك، وسلبه عن المحال لا يقتضي وجوده ولا تصوره، ولا يستلزم محالا.

١٦-علم الله يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل، أما قدرته فتتعلق بالممكن والمستحيل لغيره دون الواجب والمستحيل لذاته، وإرادته تتعلق ببعض الممكنات، وما يريده أوسع مما يفعله بناء على أن الإرادة منها الكونية التي يلزم منها الفعل ومنها الشرعية الدينية التي قد يتخلف عنها الفعل.

١٧-تعلق القدرة بالواجب يحتاج للتفريق بين قدرة الخالق ﷻ على فعل صفات الكمال كالعلو والاستواء، وقدرته على فعل النقائص كإماتة نفسه؛ لأن أهل الباطل أدخلوا فيه ما ليس منه.

١٨–ما شذت به كل طائفة عن جميع طوائف الأمة فهو باطل دائما؛ كشذوذ المعتزلة في ثبوت المعدوم، وبعض الأشاعرة في الأحوال، وابن حزم في قدرة الله على المستحيلات، والقول الحق يكون مأثورا عن السلف، وقد سبقوا هؤلاء الطوائف إليه، بل ما يمدح أحد من الطوائف والفرق إلا فيما وافق فيه الجماعة.

١٩–القدرية الجبرية جعلوا المفعول مستحيلا، والقدرية النفاة جعلوا الفعل مستحيلا، عند كلامهم على العدل الإلهي؛ فالجبرية نفوا المفعول المخلوق المسمى ظلما؛ لأنه مستحيل في ذاته لأنه كالجمع بين النقيضين عندهم، ولم ينفوا الفعل المطلق فهو سبحانه وتعالى فعال لما يريد ولا معقب لحكمه، وكل ما فعله أو يفعله إذا شاء فلن يكون ظلما عندهم أبدا مهما كان منافيا للحكمة والعدل، والنفاة نفوا خلق الله لأفعال العباد وتعلق القدرة به لأنه ظلم عندهم؛ فجعلوا الفعل من خلق العبد وليس من خلق الرب، وأهل السنة أثبتوا الفعل للرب مطلقا، ونفوا وقوع الظلم في مفعولاته لا لكونه مستحيلا في ذاته ولا تتعلق به القدرة، ولكن لمنافاته صفات الكمال والحكمة وتنزهه سبحانه وتعالى عن النقائص.

٢٠–عندما تحل العقد الكلامية ويوضح المصطلح، ويزال الإشكال والاشتباه الحاصل في الحالات المتشابهة، تتناسق النصوص الصحيحة مع العقل الصريح بشكل مذهل، ويرد الباطل من العقل الفاسد والنقل الضعيف معا، ويعلم أن النقل الصحيح الصريح يستحيل أن يتعارض مع العقل الصحيح الصريح.

توصيات البحث.

١– أوصي طلاب الدراسات العليا بتقسيم مفردات المنطق ودراسة أثرها السيء على علم العقيدة خاصة، وما سببته من أقوال فاسدة ومعتقدات باطلة.

٢– أوصي غير المتخصصين من المسلمين عموما بعدم تضييع أوقاتهم في دراسة المنطق؛ لما له من خطورة كبيرة على عقائدهم، أو تضييع أوقاتهم وإرهاق عقولهم مقابل نتائج لا تزيل شكا ولا تجلب يقينا في الغالب.

٣– أوصي بترتيب كلام ابن تيمية خاصة وعلماء السنة عامة الذين نقدوا المنطق وتصنيفه بطريقة أكاديمية حتى يسهل الاستفادة منه عند المسلمين وغيرهم.

المصادر والمراجع

ابن العربي، "العواصم من القواصم". ت: د.عمار طالبي، (القاهرة: مكتبة دار التراث).

ابن القيم، "طريق الهجرتين وباب السعادتين". ت: محمد الصلاحي وغيره، (ط٤، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).

ابن القيم، "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والعطلة". ت: د.الحسن العلوي، (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٥هـ).

ابن القيم، "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة". ت: سيد إبراهيم، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢هـ).

ابن القيم، "مدارج السالكين في منازل السائرين". ت: محمد الصلاحي وغيره، (ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، ١٤٤١هـ).

ابن القيم، "مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة". ت: عبد الرحمن بن قائد، (ط٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).

ابن تيمية، "الاستغاثة في الرد على البكري". ت: د.عبد الله السهلي، (ط١، الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٦هـ).

ابن تيمية، "التدمرية". هو: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين الشرع والقدر، ت: د.محمد السعوي، (ط٦، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ).

ابن تيمية، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح". ت: علي حسن وغيره، (ط٢، السعودية: دار العاصمة، ١٤١٩هـ).

ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، (بيروت: دار المعرفة).

ابن تيمية، "النبوات". ت: عبد العزيز الطويان، (ط١، الرياض: أضواء السالف، ١٤٢٠هـ).

ابن تيمية، "جامع الرسائل". ت: محمد رشاد سالم، (ط١، الرياض: دار العطاء، ١٤٢٢هـ).

ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل". ت: محمد رشاد سالم، (ط:٢، الرياض: جامعة الإمام، ١٤١١هـ).

ابن تيمية، "مجموع الفتاوى". ت: ابن قاسم، (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ).

ابن تيمية، "مسألة في توحيد الفلاسفة". ت: مبارك الحثلان، (ط١، عَمَّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ١٤٣٩هـ).

ابن تيمية، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية". ت: محمد رشاد سالم، (ط١، الرياض: جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ).

ابن حزم، "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية". ت: إحسان عباس، (ط١، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٠٠م).

ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل". (ط١، بيروت: دار الفكر عن ط الخانجي، ١٣٢١هـ).

ابن حزم، "الفصل"، ٢: ١٣٨، "المحلى بالآثار"، ت: عبد غفار البنداري، (بيروت: دار الفكر).

ابن سيده، "المخصص". ت: جفال، (ط١، بيروت: ١٤١٧هـ، دار إحياء التراث العربي).

ابن عثيمين، "شرح العقيدة السفارينية". (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤٢٦هـ).

ابن عربي، "الفتوحات المكية". ت: أحمد شمس الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ).

ابن فارس، "مقاييس اللغة". ت: عبد السلام هارون، (ط١: دمشق، دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

ابن كثير، "البداية والنهاية. (دار الفكر، ١٤٠٧هـ).

ابن مخلوف، "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية". ت: عبد الحميد خيالي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

الإسنوي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول". (ط١، ١٤٢٠هـ: بيروت، دار الكتب العلمية).

الأشعري، "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، ت: نعيم زرزور، (ط١، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ).

الآمدي، "أبكار الأفكار في أصول الدين". ت: أحمد المهدي، (ط٢، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق المصرية، ١٤٢٤هـ).

الباقلاني، "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به". ت: محمد زاهد الكوثري، (ط٢، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ).

الباقلاني، "التمهيد"، ت: رتشرد اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م).

البخاري، "صحيح البخاري". ت: محمد الناصر، (دار طوق النجاة).

البغدادي، "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية". (ط٢، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م).

تفسير القرآن الكريم، العثيمين، دار ابن الجوزي، ط٣: ١٤٣٥هـ.

الجرجاني، "التعريفات". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ).

الخضير، "شرح نظم عقيدة السفاريني". (دروس مسجلة من موقع الشيخ عبد الكريم الخضير.

الخليل، "العين". ت: د. المخزومي، د. السامرائي، (دار ومكتبة الهلال).

الرومي، "فيه ما فيه"، (ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". (١٣٨٥هـ: الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء).

الزجاجي، "اشتقاق أسماء الله". ت: عبد الحسين المباركي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ).

الزركشي، "تشنيف المسامع بجمع الجوامع".ت: سيد عبد العزيز وغيره، (ط١، مكتبة قرطبة، ١٤١٨هـ).

السفاريني، "لوامع الأنوار وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية"، (ط٢، دمشق: مكتبة الخافقين، ١٤٠٢هـ).

الشنقيطي، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (ط٥، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤١هـ).

الشنقيطي، "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب"، (ط٥، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ).

الشهرستاني، "نهاية الأقدام في علم الكلام". ت: ألفريد جيوم، (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ).

الشوشاوي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". ت: د.أحمد السراح وغيره، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ).

الصاوي، "حاشية الصاوي على البيضاوي." ت: علي الضباع، (بيروت: دار الجيل).

الصحاري، "الإبانة في اللغة". ت: د. خليفة وغيره، (ط١: مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٢٠هـ).

الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ت: أحمد الأرنؤوط وغيره، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ).

الطوفي، "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية". ت: محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت:

دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ).

الطوفي، "درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح". ت: أيمن شحادة، (ط١، بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٤٢٦هـ).

العسكري، "الفروق". "المخصص". ت: محمد سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة).

الغزالي، "المنخول من تعليقات الأصول". ت: د.محمد هيتو، (ط٣، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٩هـ).

الغزالي، "معيار العلم في فن المنطق". ت: د.سلمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١م).

الغفيص، "شرح القواعد السبع من التدمرية". (المكتبة الشاملة، دروس صوتية مفرغة).

الغنيمان، "شرح العقيدة الواسطية". (برنامج المكتبة الشاملة).

اللبلي، "فهرسة اللبلي". ت: يسين أبو زينة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ).

الماتريدي، "التوحيد". ت: د.فتح الله خليف، (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية).

محمد عبده، "رسالة التوحيد". ت: د.محمد عمارة، (ط١، بيروت: دار الشروق، ١٤١٤هـ).

مسلم، "صحيح مسلم". ت: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

المعتق، "المعتزلة وأصولهم الخمسة". (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ).

هراس، "باعث النهضة الإسلامية ابن تيمة السلفي". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ).

هراس، "شرح القصيدة النونية". (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

Bibliography

abn alearabii, "aleawasim min alqawasimi". t: di.emar talibi, (alqahirati: maktabat dar altarathu).

abn alqiimi, "tariq alhijratayn wabab alsaeadatayni". ti: muhamad alsalahi waghayruhu, (ta4, alrayad: dar eata'at aleilma, 1440h).

abn alqiimi, "mukhtasir alsawaeiq almursalat ealaa aljihamiat waleutlati". t: da.alhasan alealwi, (ta1, alriyad: 'adwa' alsalaf, 1425h).

abn alqiimi, "mukhtasir alsawaeiq almursalat ealaa aljihamiat walmueatalati". ti: sayid 'iibrahim, (ti1, alqahirata: dar alhadithi, 1422h).

abin alqiimi, "mdarij alsaalikin fi manazil alsaayirina". ti: muhamad alsalahi waghayrihi, (ta2, alrayad: dar eata'at aleilm wadar abn hazma, 1441h).

abn alqiimi, "miftah dar alsaeadat wamanshur wilayat aleilm wal'iiradati". ti: eabd alrahman bin qayidin, (ta3, alrayad: dar eata'at aleilma, 1440h).

abin taymiata, "aliastighathat fi alradi ealaa albikri". ti: da.eabd allah alsahli, (ta1, alrayad: maktabat dar alminhaji, 1426h).

abn taymiat, "altadmuria". hu: tahqiq al'iithbat lil'asma' walsifat wahaqiqat aljame bayn alsharae walqudr, t: du.muhamad alsaeway, (ta6, alrayad: maktabat aleabikan, 1421h).

abin taymiatu, "aljawab alsahih liman badal din almasihi". ta: ealiin hasan waghayrihi, (ta2, alsueudiati: dar aleasimati, 1419h).

abin taymiatu, "alradi ealaa almantiqiayna", (birut: dar almaerifati).

abin taymiata, "alnubuati". ti: eabd aleaziz altuwyan, (ta1, alrayad: 'adwa' alsaalf, 1420h).

abin taymiatu, "jamie alrasayili". t: muhamad rashad salma, (ta1, alrayad: dar aleata'i, 1422h).

abin taymiatu, "dar' taearud aleaql walnaqli". ti: muhamad rashad salma, (ta:2, alrayad: jamieat al'iimam, 1411h).

abin taymiatun, "majmue alfatawaa". ti: abn qasima, (ta1, almadinat almunawarati: majmae almalik fihid, 1425h).

abin taymiatu, "mas'alat fi tawhid alfalasifati". ti: mubarak alhathlan, (ta1, eamman: dar alfath lildirasat walnashri, 1439h).

abin taymiatun, "minhaj alsunat alnabawiat fi naqd kalam alshiyeat alqadariati". ti: muhamad rashad salima, (ta1, alriyad: jamieat al'iimam, 1406h).

abin hazma, "altaqrib lihadi almantiq walmadkhal 'iilayh bial'alfaz aleamiyat wal'amthilat alfiqhiati". t: 'iihsan eabaas, (ta1, bayrut: dar maktabat alhayaati, 1900ma).

abin hazma, "alfasl fi almalal wal'ahwa' walnahli". (ta1, bayrut: dar alfikr ean t alkhanji, 1321h).

abin hazma, "alfasl", 2: 138, "almuhalaa bialathar", ti: eabd ghafar albandari, (birut: dar alfikri).

abn sayidha, "almukhasasi". ti: jafal, (tu1, bayrut: 1417ha, dar 'iihya' alturath alearabii).

abin euthaymin, "shrh aleaqidat alsifariniati". (ta1, alrayad: dar alwatani, 1426h).

abin earabii, "alfutuhat almakiyati". ta:'ahmad shams aldiyni, (tu1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1420h).
abin fars, "maqayis allughati". ti: eabd alsalam harun, (ti1: dimashqa, dar alfikri, 1399h).
abin kathiri, "albidayat walnihayatu. (dar alfikri, 1407h).
abin makhlufi, "shajarat alnuwr alzakiat fi tabaqat almalikiati". ti: eabd alhamid khayali, (tu1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1424h).
abn manzurin, "lisan alearbi". (tu3, birut: dar sadir, 1414h).
al'iisnawii, "nihayat alsuwl sharh minhaj alwusuli". (ta1, 1420hi: bayrut, dar alkutub aleilmiati).
al'asheari, "maqalat al'iislamiiyn wakhtilaf almusaliyna", t: naeim zarzur, (ta1, almaktabat aleasriati, 1426h).
alamdi, "'abkar al'afkar fi 'usul aldiyni". ta:'ahmad almahdi, (ta2, alqahirati: matbaeat dar alkutub walwathayiq almisriati, 1424h).
albaqlani, "al'iinsaf fima yajib aetiqaduh wala yajuz aljahl bihi". ti: muhamad zahid alkuthari, (ta2, almaktabat al'azhariat liltarath, 1421h).
albaqlani, "altamhidi", t: ratusharid alyasuei, (birut: almaktabat alsharqiati, 1957ma).
albukhari, "sahih albukharii". ti: muhamad alnaasir, (dar tawq alnajati).
albaghdadi, "alfarq bayn alfiraq wabayan alfirqat alnaajiati". (ti2, bayrut: dar alafaq aljadidati, 1977mi).
tafsir alquran alkarimi, aleuthaymin, dar abn aljuzi, ta3: 1435hi.
aljirjani, "altaerifati". (ta1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1403h).
alkhudayr, "shrh nazam eaqidat alsafarinii". (drus musajalatan min mawqie alshaykh eabd alkarim alkhudayr.
alkhalil, "alein". t: du. almakhzumi, du. alsaamaraayiy, (dar wamaktabat alhilal).
alruwmi, "fih ma fayhi", (ta1, alqahirati: almajlis al'aelaa lilthaqafati, 2005).
alzbidi, "taj alearus min jawahir alqamus". (1385hi: alkuayti, wizarat al'iirshad wal'anba'i).
alzajaji, "ashtiqaq 'asma' allahi". ti: eabd alhusayn almubarki, (ta2, bayrut: muasasat alrisalati, 1406h).
alzarkashi, "tashnif almasamie bijame aljawamiei".ta: sayid eabd aleaziz waghayrihi, (ta1, maktabat qurtibat, 1418h).
alisafarini, "lwamie al'anwar wasawatie al'asrar al'athariat lisharh aldurat almadiat fi eaqidat alfirqat almaradiati", (ta2, dimashqa: maktabat alkhafiqini, 1402h).
alshanqiti, "'adwa' albayan fi 'iidah alquran bialqurani". (ta5, alrayad: dar eata'at aleilmi, 1441h).
alshanqiti, "dafae 'iiham aliadtirab ean ayat alkitabi", (ta5, alqahirati: maktabat abn taymiati, 1417h).
alshahristani, "nihayat al'aqdam fi eilm alkalami". ti: 'alfirid jium, (ta1, alqahirati: maktabat althaqafat aldiyniati, 1430h).
alshuwshawi, "rafe alniqab ean tanqih alshahab". ti: da.'ahmad alsarah waghayrihi, (ta1, alriyad: maktabat alrishdi, 1425h).

alsaawi, "hashiat alsaawi ealaa albaydawi." ti: eali aldabaea, (birut: dar aljil).
alsahari, "al'iibanat fi allughati". t: da. khalifat waghayrihi, (ta1: masqat, wazarat alturath alqawmii walthaqafati, 1420h).
alsafadi, "alwafi balufyat", ti: 'ahmad al'arnawuwt waghayruhu, (birut: dar 'iihya' altarathi, 1420h).
alttwfi, "al'iisharat al'iilahiat 'iilaa almabahith al'usuliati". ti: muhamad hasan 'iismaeil, (ta1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1426h).
altuwfi, "dar' alqawl alqabih bialtahsin waltaqbihi". ti: 'ayman shahadat, (ta1, bayrut: aldaar alearabiat lilmusueat, 1426h).
aleaskari, "alfuruqi". "almukhasasi". ti: muhamad salaymi, (alqahirati: dar aleilm walthaqafati).
alghazali, "alminkhul min taeliqat al'usuli". t: du.muhamad hitu, (tu3, bayrut: dar alfikr almueasiri, 1419h).
alghazali, "mieyar alealm fi fani almantiqi". ti: di.salman dinya, (masir: dar almaearifi, 1961ma).
alghafis, "shrh alqawaeid alsabe min altadamuriati". (almaktabat alshaamilati, durus sawtiat mufraghatun).
alghaniman, "shrh aleaqidat alwasitiati". (barnamaj almaktabat alshaamilati).
allibli, "fahrasat allibli". ti: yasin 'abu zinata, (tu1, bayrut: dar algharb al'iislamii, 1408h).
almatridi, "altawhidi". t: da.fath allah khalif, (al'iiskandiriati: dar aljamieat almisriati).
muhamad eabduhu, "risalat altawhidi". ti: du.muhamad eimarata, (tu1, birut: dar alsharuq, 1414h).
mislmi, "sahih muslimi". t: muhamad fuaad eabd albaqi, (birut: dar 'iihya' alturath alearabii).
almuetaqa, "almuetazilat wa'usuluhim alkhamsatu". (ta2, alriyad: maktabat alrishdi, 1416h).
hras, "baeith alnahdat al'iislamiat abn timat alsalfi". (ta1, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1404h).
hras, "shrh alqasidat alnuwniati". (ta3, bayrut: dar alkutub aleilmiati, 1424h).

The contents of Issue 204 – volume 2

Publication Rules at the Journal (*)

- The research should be new and must not have been published before.
- It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.
- It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.
- It should comply with the standard academic research rules and its methodology.
- The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.
- The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.
- In case the research publication is approved, the journal shall assume all copyrights, and it may re-publish it in paper or electronic form, and it has the right to include it in local and international databases - with or without a fee - without the researcher's permission.
- The researcher does not have the right to republish his research that has been accepted for publication in the journal - in any of the publishing platforms - except with written permission from the editor-in-chief of the journal.
- The journal's approved reference style is "Chicago".
- The research should be in one file, and it should include:
  - A title page that includes the researcher's data in Arabic and English.
  - An abstract in Arabic and English.
  - An Introduction which must include literature review and the scientific addition in the research.
  - Body of the research.
  - A conclusion that includes the research findings and recommendations.
  - Bibliography in Arabic.
  - Romanization of the Arabic bibliography in Latin alphabet on a separate list.
  - Necessary appendices (if any).
- The researcher should send the following attachments to the journal:
  - The research in WORD and PDF format, the undertaking form, a brief CV, and a request letter for publication addressed to the Editor-in-chief

---

(*) These general rules are explained in detail on the journal's website:

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

Paper version
Filed at the King Fahd National Library No.
8736/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International serial number of periodicals (ISSN)
1658- 7898

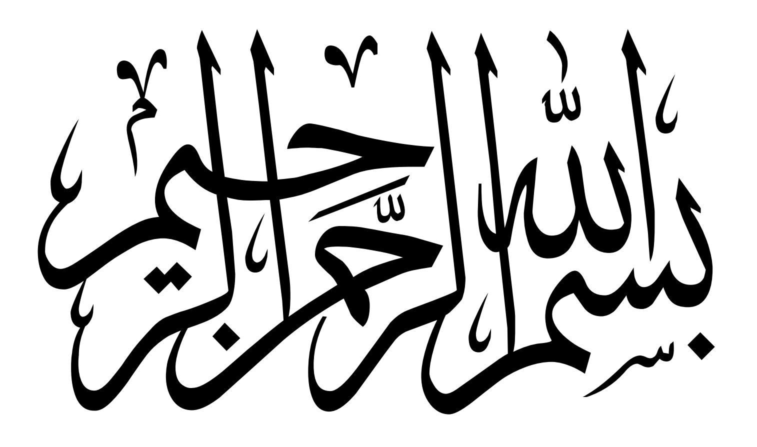
Online version

Filed at the King Fahd National Library No.
8738/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658-7901

the journal's website

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The papers are sent with the name of the Editor - in – Chief of the Journal to this E-mail address
Es.journalils@iu.edu.sa


بسم الله الرحمن الرحيم



Issue: 204 Volume 2 Year: 56 March 2023